Les décennies qui séparent l'avènement du christianisme de la mort d'Héraclius forment le CARDO du monde antique, juste avant les siècles dits « obscurs ». Cette période a une identité ou un paysage culturel dont il s'agit d'appréhender les composantes, notamment rhétoriques, en privilégiant l'impact de la prise de parole ou de la traduction monumentale sur le public visé et les réponses ou l'écho que donne celui-ci.

ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS (Granada, 1978) es Doctor en Filología Clásica por la Universidad de Granada, donde ha desarrollado el grueso de su producción investigadora y docente. Ha realizado estancias de investigación en otras universidades, como Oxford y Liverpool. Sus publicaciones se han centrado principalmente en el estudio de la obra del sofista Libanio de Antioquía, Juan Crisóstomo y otros autores de los siglos IV-V como Temistio o Teodoreto de Ciro.

LA RETÓRICA DE LIBANIO Y DE JUAN CRISÓSTOMO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS helios

88
623
43

CARDO/7
Études et Textes pour l'Identité Culturelle de l'Antiquité Tardive

LA RETÓRICA DE LIBANIO Y DE JUAN CRISÓSTOMO EN LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS

Alberto J. Quiroga Puertas

helios • salerno

Le *La Retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas* pretende utilizar la retórica como instrumento hermenéutico para analizar uno de los conflictos más famosos de la Antigüedad Tardía, la Revuelta de las Estatuas del año 387 acontecida en Antioquía. En tal ocasión, el sofista pagano Libanio de Antioquía y el cristiano Juan Crisóstomo compusieron unas obras literarias imbuidas de un fuerte carácter retórico en las que desplegaron sus distintos conceptos de la sociedad y de la ciudad en el marco de la transición de la ciudad y sociedad pagana a la cristiana.

La Retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas *aims to underline the importance of ancient rhetoric as a valuable tool to analize the Riot of A.D. 387 in Antioch, one of the most important events in Late Antiquity. The pagan sophist Libanius of Antioch and the antiochene presbyter John Chrysostom wrote several works on the riot to display and claim their own views in the core of the transition towards a Christian society.*

Copertina:
Immagine della *Retorica* di autore sconosciuto, tratta dai cosiddetti *Tarocchi di Mantegna* (Italia, s. XV-XVI).

CARDO

«Études et Textes pour l'Identité Culturelle de l'Antiquité Tardive»
«Studi e Testi per l'Identità Culturale del Tardoantico»
«Schriften und Texte zur Kulturidentität der Spätantike»

Collection dirigée par

Eugenio AMATO, Cécile BOST, Philippe BRUGGISSER, Pierre CHIRON,
Aldo CORCELLA, Francesco DE MARTINO, Pierre-Louis MALOSSE,
Marie-Pierre NOËL, Bernard POUDERON, Ilaria RAMELLI,
Jacques SCHAMP, Martin STEINRÜCK

- 7 -

...haud tanto cessabit cardine rerum
Vergilius

La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas

---

de

ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS
Doctor en Filología Clásica
University of Liverpool

con un prefacio de PIERRE-LOUIS MALOSSE
Maître de conférences en la Universidad de Montpellier III

helios editrice in salerno
2007

Tutti i diritti riservati

Alberto J. Quiroga Puertas / La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas. – Salerno: Helios, 2007.
XXII + 199; 24 cm. – (Cardo. Studi e Testi per l'Identità Culturale del Tardoantico ; 7)
I. QUIROGA PUERTAS, Alberto J.
II. MALOSSE, Pierre-Louis
ISBN: 88-88123-34-2

Typeset in Garamond & Graeca
Composizione ed impaginazione: Eugenio Amato

2007 © by Helios Editrice s.c.r.l.
Via S. Leonardo, 131/F – 84131 Salerno (Italia)
Tel. +39 089 302623 – Fax +39 089 302613
e-mail: Helios.ed@libero.it

Universitätsbibliothek
Frankfurt am Main

Índice general

Prefacio de P.-L. Malosse IX

Prólogo de A. J. Quiroga Puertas XV

I. LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS 1
1. Problemas metodológicos: las fuentes clásicas 1
2. Los acontecimientos históricos 9

II. POLÍTICA, RELIGIÓN Y CULTURA EN LIBANIO DE ANTIOQUÍA 18
1. Panorama religioso a finales del siglo IV 18
2. El pensamiento religioso de Libanio 22
3. El pensamiento político de Libanio 30
4. La importancia de la retórica 35

III. LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO DE ANTIOQUÍA 44
1. Géneros y subgéneros retóricos de los discursos XIX-XXIII 50
2. Retórica, política y religión en los discursos XIX-XXIII 57
2.1. Discursos XIX-XX 58
2.2. Discursos XXI-XXII 85
2.3. Discurso XXIII 90

IV. JUAN CRISÓSTOMO Y LA REVUELTA DE LAS ESTATUAS 94
1. El cisma meleciano 94

V. LAS *HOMILÍAS DE LAS ESTATUAS* DE JUAN CRISÓSTOMO 108
1. Retórica y religión en las *Homilías de las Estatuas* 110

VI. ECOS, ALUSIONES, DIALÉCTICA: LOS DISCURSOS XIX-XXIII DE LIBANIO Y LAS HOMILÍAS DE LAS ESTATUAS DE JUAN CRISÓSTOMO 125

VII. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA TERCERA SOFÍSTICA 161

VIII. BIBLIOGRAFÍA 171

Prefacio

Des images que la fin du XX^e^ siècle et le début du XXI^e^ nous ont rendues familières : les statues de dirigeants « bien-aimés » qu'on abat soudain dans la liesse générale, et des enfants qui jouent dans les débris ; des biens auxquels des « éléments incontrôlés » mettent le feu ; l'intervention brutale des forces de l'ordre ; des arrestations et des exécutions en aveugle, des dénonciateurs et des profiteurs, des procès en série, des gens parqués dans une enceinte à ciel ouvert dans les pires conditions d'hygiène et de surpopulation ; une foule de mères et d'épouses qui se rassemblent pour interpeller les autorités sur le sort de leurs fils et de leurs époux, et qui font de l'obstruction par leur propre corps l'instrument d'une résistance passive contre laquelle on n'ose envoyer la troupe ; des « populations civiles » qui fuient au hasard dans la campagne et n'y trouvent que la ruine, la faim, la violence et la mort ; des enfants en bas âge qui, embarqués dans l'exode, meurent de malnutrition... Cela se passe au IV^e^ siècle à Antioche, capitale de la Syrie et métropole de la partie la plus orientale de l'empire romain, c'est l'émeute dite « des statues » de 387.

L'événement en lui-même n'est pas exceptionnel, car les grandes cités de l'Antiquité tardive sont périodiquement secouées par des émeutes et leur répression plus ou moins féroce : Alexandrie, dont c'est la spécialité, Constantinople, Antioche, dont Libanios affirme qu'elle est relativement épargnée par les sautes d'humeur populaire mais où Alberto Quiroga ne recense pas moins de dix épisodes de cette sorte au cours du IV^e^ siècle. Même la petite Édesse a connu sa propre émeute « des statues », au cours de laquelle la statue de l'empereur Constance II fut mise la tête en bas afin d'être copieusement fessée. En 390, trois ans à peine après ce qui s'était passé à Antioche, sur ordre du même empereur Théodose, dix mille habitants de Thessalonique furent bloqués dans l'amphithéâtre et systématiquement massacrés par les milices gothiques. Ce qui est exceptionnel à propos d'Antioche en 387, c'est que nous avons conservé le témoignage des deux plus grands écrivains de l'époque, un païen et un chrétien, Libanios et Jean Chrysostome, tous deux présents dans la ville pendant les événements. Tous deux y furent aussi acteurs, à un certain degré, le premier en tant qu'assesseur pendant les procès et par le rôle d'intermédiaire qu'il semble avoir joué entre les représentants de l'empereur et les notables inculpés, le second en réunissant autour de lui au jour le jour, pour les rassurer et les ramener vers de plus hautes considérations, les fidèles de son Église (d'autres aussi, sans doute, et peut-être même des païens).

Un homme seul, un vieillard, sans armes – mais armé de la rhétorique – peut-il, se demande Libanios, désarmer l'irrationalité de la force et la force de l'irrationalité, c'est-à-dire d'un côté un empereur en colère, des soldats qu'il peut lâcher à tout moment sur la population (comme il devait le faire plus tard à Thessalonique), des envoyés dotés de tous pouvoirs et prêts à tout pour plaire à leur maître ; de l'autre le peuple, et

particulièrement les femmes, qui perdent tout jugement, les privilégiés qui ne songent plus qu'à sauver leurs biens, les élèves qui désertent les écoles ? Il tâche d'en faire la démonstration par ce qui fut conçu dès l'origine comme un ensemble de « plusieurs discours composés sur le même sujet, chacun ayant une forme différente des autres »[1], fournissant ainsi un modèle condensé des principaux genres et des partis qu'on peut en tirer d'une situation concrète : le judiciaire pour plaider devant l'empereur, l'épidictique pour remercier celui-ci et ses représentants une fois le pardon acquis, le délibératif, ou plus exactement le *symboulentique*, pour admoneste les Antiochiens. Il montre tour à tour comment, avec une savante psychologie et avec tous les outils empruntés à l'art de la persuasion, on panse les blessures d'une empereur furieux et on le ramène non seulement à la raison mais à la bienveillance concrète, comment on rédige des remerciements adaptés au rôle de chacun de ceux qu'on loue de manière non seulement à récompenser, mais encore à encourager au bien, comment on blâme non seulement pour châtier, mais encore pour donner des leçons.

Comment doit se comporter en de telles circonstances le vrai chrétien ? se demande Jean Chrysostome que l'émeute a surpris au moment où il entamait avec ses ouailles la préparation de Pâques. Tout en poursuivant résolument sa catéchèse – ce qui fait que certaines de ses vingt-quatre homélies sont quasi muettes sur l'actualité du temps humain –, il s'attache à dissiper les vaines terreurs, mais aussi à utiliser à des fins apologétiques cette période troublée. Il en fait une lecture chrétienne, la seule pertinente quand le peuple privé des lumières de la foi est dans la confusion et que les « philosophes » (comprenons : les intellectuels païens) sont dans l'impuissance et fuient comme les autres, révélant ainsi que leur prétendue science n'est qu'illusion. Pour être sauvés dans la vie éternelle, les Antiochiens doivent donc se tourner vers Dieu, et, dans la vie ici-bas, vers les hommes d'Église, vers les moines qui interviennent sur place auprès des représentants de l'empereur, vers l'évêque Flavien qui s'est dévoué pour aller à Constantinople fléchir l'empereur lui-même.

On ne pourrait imaginer points de vue moins compatibles que ces deux *corpus* qui s'ignorent mutuellement à tel point que si nous avions perdu l'un, rien ne pourrait nous en laisser deviner l'existence dans l'autre. Et pourtant, ce sont les mêmes événements, c'est la même rhétorique et surtout, malgré des intentions radicalement opposées, c'est la même conception des pouvoirs et des devoirs des « gens qui savent parler »[2]. On ne peut donc que souscrire à ce qui constitue l'une des principales thèses défendues par l'ouvrage qu'on va lire : « Je considère comme peu exacte l'opinion commune qui fait de Libanios un auteur anachronique et de Jean Chrysostome l'icône novatrice de la rhétorique tardo-impériale, parce que tous deux visent des objectifs ana-

1 *Or.* I, 253 : ...τοὺς πολλοὺς λόγους περὶ μὲν τὴν αὐτὴν πεποιημένους ὑπόθεσιν, μορφὴν ἄλλην ἄλλος ἔχων.

2 Lib., *Or.* XXI, 33 et XXII, 2 : τῶν δυναμένων λέγειν.

logues avec la même "arme" linguistique : défendre son modèle de cité et la place qu'il y occupe »[3]. J'ajouterai simplement cette précision qu'il s'agit moins de leur position personnelle que de celle qui revient à ce dont ils se sentent chacun le représentant, pour l'un Dieu et l'Église, pour l'autre la tradition hellénique.

Une telle conjonction de convergences et de divergences chez deux auteurs de premier ordre, à propos d'un événement bien défini, caractéristique de l'époque et sur lequel nos deux sources donnent beaucoup de détails, un double modèle de mise en œuvre concrète de la rhétorique ancienne au moment charnière entre paganisme et christianisme... voilà, dira-t-on, un sujet qui s'impose et qui a dû susciter de nombreuses études. Or ce n'est pas le cas, principalement à cause du cloisonnement de la recherche. Longtemps, les patristiciens se sont focalisés sur les *Homélies* et sur les questions de doctrine, les historiens ont traité les deux œuvres comme des documents réservoirs dans lesquels ils puisaient tour à tour des faits, sans tenir compte de la nature des textes et de leur genre, bref des intentions de leurs auteurs ; les philologues qui ont pris la peine de confronter les deux ouvrages ont restreint leur enquête aux détails stylistiques et ont été souvent obnubilés par la question des emprunts que l'un (en général Libanios) aurait faits à l'autre. On ajoutera que si Jean Chrysostome est depuis toujours traité avec respect par les savants d'inspiration chrétienne qui considèrent – à bon droit – qu'il mérite son surnom de « bouche d'or », et même par les historiens sans attaches religieuses mais pour qui il eut le mérite d'être « dans le sens de l'histoire », Libanios fut longtemps victime d'a priori dépréciatifs qui n'incitaient guère à le lire – et à découvrir sur pièces qu'il est le contraire de ce qu'on en disait : rhéteur passéiste, aveugle sur sa propre époque, engoncé dans les artifices rhétoriques, à la fois imbu de sa personne et impersonnel. L'ouvrage d'Alberto Quiroga est donc le bienvenu.

Ce jeune chercheur mérite pleinement le qualificatif d'européen : docteur de l'université de Grenade en Espagne, correspondant du Centre Libanios de Montpellier en France, chercheur à l'université de Liverpool en Angleterre, voici qu'il publie un ouvrage en Italie dans une collection internationale créée en Suisse. Et cette publication n'est pas un artifice éditorial, au contraire, puisque le sujet et les méthodes de cette étude, aboutissement de nombreuses années de recherche et de composition, coïncident parfaitement avec les principes qui ont présidé à la fondation de la collection Cardo. Spécialiste à la fois de Jean Chrysostome, sur qui il a publié et continue de publier le résultat de ses recherches, et de Libanios, dont il a traduit les discours se rapportant aux événements de 387, Alberto Quiroga mène ici son étude alternativement en historien et en rhétoricien. Il est évident que l'un ne peut aller sans l'autre : nous ne sommes pas en présence de documents bruts, purs reflets de la réalité – à supposer que de tels documents puissent exister – mais d'interprétations et d'instruments de persuasion. L'historien, s'il ne veut pas être pris au piège des traves-

3 Voir p. 125.

tissements, ni tomber dans l'hypercritique stérile qui lui ferait tout rejeter en bloc, doit savoir lire la rhétorique, c'est-à-dire s'appuyer sur le repérage précis des effets de genre et des procédés, en particulier ceux par lesquels un orateur parvient à masquer tout en révélant ou donner l'impression de révéler alors même qu'il masque. De son côté, la rhétorique – je veux dire l'étude de la rhétorique appliquée – a tout autant besoin de l'histoire. Il faut savoir quelle est la politique religieuse de l'empereur Théodose en ces années-là, quelle est la situation des païens à Antioche, quelles sont les Églises présentes alors dans la ville et quels sont les conflits qui les séparent, qui est le maître des offices Kaisarios, le général Ellébikhos… bref savoir d'où parlent respectivement Libanios et Jean Chrysostome, à qui ils parlent, à quelle(s) fin(s), si l'on veut pouvoir analyser avec quelques chances de réussite les rhétoriques mises en œuvre par l'un et l'autre.

L'un des apports du présent ouvrage est de proposer une explication nouvelle à la série d'analogies que l'on constate entre les deux ensembles de textes : celui de Libanios serait une réplique aux prétentions émises par les *Homélies* et consisterait en la construction d'une interprétation païenne, ou du moins non chrétienne et civique, des événements, dressée face à celle de l'Église mélécienne dont Jean Chrysostome se fait le porte-parole. Il est en effet probable que le sophiste a eu connaissance des thèses défendues par le prédicateur et que ses *Discours* s'en font l'écho çà et là pour les contredire. Mais, pour ma part, je n'irai pas aussi loin qu'Alberto Quiroga et je ne crois pas que la polémique avec Jean Chrysostome soit la composante principale du contenu et des intentions des *Discours*. Ajoutons que s'il est clair que ceux-ci furent composés a posteriori alors que les *Homélies* furent prononcées pendant les événements mêmes, le texte que nous avons de ces dernières fut publié ultérieurement et nous ignorons dans quelle mesure il put être remanié en vue de la publication. Qui sait ? Jean Chrysostome aurait pu profiter de l'occasion pour répliquer à son tour à Libanios. Remarquons par ailleurs que l'argument dont on se sert habituellement pour restreindre l'auditoire du sophiste – la langue et le style de ses discours que seule une élite pouvait comprendre – vaut tout autant pour les *Homélies* et pourrait jeter un doute sur la fidélité de leur transcription. En tout cas, le présent ouvrage ouvre un débat qui ne devrait pas manquer d'être enrichi à l'avenir par la contribution d'autres chercheurs.

Enfin, Alberto Quiroga attire l'attention « a modo de conclusión » – et je ferai de même – sur le concept de « Troisième Sophistique » dont les deux ensembles de textes fournissent un exemple remarquable, presque un modèle. Comme on sait, Philostrate avait distingué de la première sophistique, de couleur philosophique, une seconde sophistique tournée vers la rhétorique d'apparat et les exercices d'école qui, plongeant ses racines au IV^e^ siècle avant J.-C., avait surtout fleuri sous le Haut Empire. Les modernes lui ont emboîté le pas, mais ils ne savent visiblement que faire des sophistes du IV^e^ siècle après J.-C. (dont Libanios est le représentant le plus célèbre) et de leurs successeurs jusqu'au début de l'époque byzantine. Tantôt, en effet, ils les incluent dans la Seconde Sophistique, tantôt ils les en excluent – plus, d'ailleurs, parce qu'ils leur paraissent négligeables que par décision réfléchie. Et que faire aussi de la rhétorique chrétienne de la même époque ? La recherche en ce début de XXI^e^ siècle, et particulièrement le présent ouvrage, tend à montrer l'intérêt qu'il y a à parler – mais sans tomber dans le travers des listes se prétendant exhaustives et des partages à la scie – d'une Troisième Sophistique, qui met en valeur ce qu'ont de commun Libanios (et les autres sophistes) et Jean Chrysostome (et les autres maîtres d'éloquence qu'a produits en ce temps le christianisme). Le trait qui la distingue de la Seconde et que l'on trouvera illustré par nos deux auteurs est le retour appuyé vers le monde et l'action dans ce monde, sous une inspiration morale et de morale politique dont l'origine est certainement à chercher dans la nouvelle conception de la religion qui s'installe dans les esprits, chrétiens comme païens.

Pierre-Louis MALOSSE

Prólogo

LOS ESTUDIOS DEDICADOS monográficamente a la antigüedad tardía tienen ya una larga tradición historiográfica que les avala como una disciplina con entidad propia dentro de la Historia Antigua. Sin embargo, no sucede lo mismo con las investigaciones dedicadas a la Segunda Sofística y a la literatura griega de época tardo-imperial: su inicio debe situarse a finales del siglo XIX, si bien poco tiempo después el empuje inicial amainó hasta ya entrada la segunda mitad del siglo XX, cuando G. Bowersock y E.L. Bowie retomaron las investigaciones[4].

A pesar del creciente interés por la literatura griega tardo-imperial, son realmente pocos los estudiosos que traspasan el límite temporal del siglo III y se dedican en profundidad a autores como Libanio, Temistio, Juliano, Eunapio, Himerio. Tras las ediciones y trabajos de Downey, Norman, Schouler, Bidez sí ha habido una línea de investigación definida que ha subrayado el valor intrínseco de tales autores más allá de su valía como simple referencia histórica. En este sentido, G. Anderson ya se percató de la pulsión excluyente que en ocasiones ha dividido los trabajos dedicados a la literatura griega imperial; de un lado, los que la afrontan como materia perteneciente a la historia romana; de otro, los que la consideran un mero e insulso epílogo de la literatura griega clásica[5].

En lo que respecta al presente trabajo, la fuerte interacción entre literatura, retórica e historia evita cualquier hiato entre estas disciplinas. De hecho, he querido aproximarme a un acontecimiento histórico de primera magnitud en la antigüedad tardía (la revuelta de las Estatuas acaecida en la ciudad de Antioquía en el año 387) usando la literatura y la retórica como herramientas hermenéuticas, aunque en el decurso de las páginas serán la literatura y la retórica las que se conviertan en el verdadero objeto de estudio.

Los objetivos de este libro están encaminados a hacer una pequeña aportación al complejo estudio de la literatura griega tardo-imperial. Parto de un acontecimiento histórico –la mencionada revuelta de las estatuas– que provocó la composición de dos grupos de obras literarias y retóricas: Libanio, sofista oficial de Antioquía, compuso cinco discursos (XIX: *Al emperador Teodosio sobre la revuelta*; XX: *Al emperador Teodosio tras la reconciliación*; XXI: *Al maestro de oficios Cesario*; XXII: *A Elébico*; XXIII: *Contra los que han huido*), mientras que Juan Crisóstomo escribió XXIV homilías tras la asonada. Un análisis de estos escritos evidencia el estado de la literatura y de la retórica de época imperial: frente a las opiniones negativas que tildaban estas disciplinas como materias crepusculares, inservibles o anquilosadas, el estudio de los discursos de

[4] Whitmarsh (2005), pp. 6-9.
[5] Anderson (1990), pp. 99-100.

Libanio y de las homilías de Crisóstomo a propósito de la revuelta de las estatuas ponen de relieve que tendencias y teorías literarias tan actuales y pertinentes como el pragmatismo, la intertextualidad, la teoría de la recepción actuaban de forma activa en el marco de la literatura del siglo IV d.C.

La revuelta de las estatuas del 387 ha sido uno de los disturbios más citados dentro del tumultuoso catálogo de pasajes violentos del siglo IV; a ello ha contribuido no tanto la virulencia de los acontecimientos como la importancia de las fuentes que nos han transmitido información de lo ocurrido. Y la importancia de esas fuentes radica, precisamente, en la gran extensión de los relatos y en la perspectiva desde la que escriben: un pagano, Libanio de Antioquía, y un cristiano, Juan Crisóstomo. Sin embargo, apenas hay estudios que presten la atención debida a esta revuelta. En el siglo XIX, cabe destacar la traducción de L. Génin, *Discours de Flavien et de Libanius à l'empereur Théodose en faveur de la ville d'Antioche*, trabajo incompleto para el ámbito de la revuelta de las estatuas, dado que se reduce sólo a la traducción de los discursos XIX-XX de Libanio, y carece de comentarios o análisis. Más completo, aunque breve, es *De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium* de R. Goebel, que se centra en cuestiones estilísticas y en la posibilidad de que los discursos compuestos por Libanio fueran un plagio de las homilías de Juan Crisóstomo. Sin embargo, obvia los imperativos históricos y religiosos de los acontecimientos.

Hay varios artículos monográficos dedicados a este tumulto: en 1952, R. Browning realizó un estudio sobre el papel de las claques teatrales en la antigüedad tardía bajo el título "The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claques in the Late Empire". Con todo, el artículo apenas profundiza en otros aspectos de la revuelta que no sean los relacionados con la claque teatral. En 1986, la historiadora L. Cracco Rugini escribió "Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)", artículo meramente descriptivo, que incide en el papel de Crisóstomo, el obispo Flaviano y los monjes en los acontecimientos que mediaron entre el día de la revuelta y la llegada del perdón imperial. Esta misma línea de investigación es la que siguió E. Soler en su artículo "Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: l'engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)", de 1997. Dorothea R. French, con su "Rhetoric and rebellion of A.D.387 in Antioch", de 1998, somete a una revisión estilística y retórica algunos de los argumentos que sustentaron la visión de los acontecimientos de Libanio; la parte histórica del artículo se centra en la importancia de los juegos y actos lúdicos en las ciudades tardo-imperiales. H. Leppin es el autor de "Steuern, Aufstand und Rhetoren: der antiochener Steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer Deutung", que no supone una novedad en el estudio de la revuelta de las estatuas, pero sí pasa por ser el artículo más completo en lo que se refiere a la dialéctica que se estableció entre los discursos de Libanio y las homilías de Crisóstomo.

El hecho de que una de las dos grandes fuentes de información sea Juan Crisóstomo ha colaborado a engrosar la bibliografía referente a la revuelta. En esta línea de investigación, cabe destacar la obra de D.G. Hunter, quien ha centrado alguno de sus numerosos trabajos en la relación personal y profesional entre Libanio y Crisóstomo. Uno de sus estudios cristalizó en "Preaching and propaganda in fourth century Antioch: Jonh Chrysostom's *Homilies on the statues*", de 1989, artículo que analiza los pasajes narrativos de las homilías de Crisóstomo. El análisis más completo sobre las homilías compuestas por el religioso se halla en el libro de F. Van der Paverd, *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, de 1991. El trabajo de Van der Paverd intenta establecer un orden y una cronología exacta de las homilías de Crisóstomo, y con ese fin lleva a cabo una pormenorizada descripción y análisis de todo lo ocurrido en Antioquía desde la perspectiva del religioso. El posterior trabajo de L. Brottier, "L'image d'Antioche dans les Homélies Sur les Statues de Jean Chrysostome", de 1993, es deudor en gran parte del libro de Van der Paverd. De ese mismo año es el artículo "L'imperatore si giustifica. Teodosio, la rivolta di Antiochia ed una tradizione di apologie imperiali", de B. Moroni, un estudio comparativo entre las palabras que Crisóstomo puso en boca del emperador Teodosio y otros discursos pronunciados por distintos emperadores cuando se vieron en la misma circunstancia. Un importante y renovador trabajo a propósito de las homilías de las estatuas es el de A. Valevicius, "Les 24 homélies De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles", de 2000, en el que el autor plantea la posibilidad de aumentar el canon habitual de veintiún homilías a veinticuatro. Las últimas investigaciones sobre el tema son las de Érica C. Morais, quien se acerca a la perspectiva de Juan Crisóstomo en *Igreja, conflito e poder no século I.V. d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*, y el trabajo de Isabella Sandwell *Identity and Religious interaction in fourth century Antioch*.

La literatura y la retórica sirven a un doble propósito a lo largo de este trabajo: en primer lugar, son los índices y marcadores adecuados para conocer el estado de las relaciones entre el paganismo intelectual representado por Libanio y el cristianismo acólito al poder que personificó Juan Crisóstomo en una sociedad finisecular que aún estaba asimilando los vertiginosos cambios políticos y religiosos de esa centuria. En segundo lugar, la literatura y la retórica se prestan a ser objeto de estudio por su valor intrínseco, a pesar de que la crítica moderna ha ninguneado en ocasiones el interés propio de los textos literarios y retóricos del siglo IV.

Ambas disciplinas son el hilo conductor de este libro. En el primer capítulo (*La Revuelta de las Estatuas*) abordaré los problemas metodológicos con los que hay que lidiar para poder realizar un acercamiento más o menos verosímil a la revuelta, dado que las fuentes clásicas de las que disponemos (en especial, Libanio de Antioquía y Juan Crisóstomo) contienen información parcial y subjetiva que imposibilita un relato nítido y objetivo de lo sucedido. Seguidamente, ofrezco un relato de los acontecimientos acogiéndome a la información de ambos autores.

El segundo capítulo (*Política, religión y cultura en Libanio de Antioquía*) está consagrado a desmenuzar el ideario del sofista antioqueno, con el objetivo de conocer cuál era el trasfondo ideológico que existía tras sus discursos. Para acercarnos al pensamiento político, religioso y cultural de Libanio será necesario conocer que estos elementos estaban unidos medularmente con una disposición tal que hizo de ellos un esquema indivisible. La retórica, tanto teórica como conceptualmente, es la única herramienta que puede ayudarnos a analizar debidamente el pensamiento del sofista.

El tercer capítulo (*Los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía*) profundiza en la retórica del antioqueno: estilo, influencias y praxis de esta disciplina en el marco de unas tendencias literarias epidícticas que hicieron de sus discursos XIX-XXIII piezas retóricas cuyo contenido –en ocasiones recurrente en efectos destinados a ocultar la verdad– interactuó profundamente con el marco histórico de la revuelta de las estatuas.

El cuarto capítulo (*Juan Crisóstomo y la Revuelta de las Estatuas*) pretende estudiar cuál fue el papel exacto de Crisóstomo en el devenir de los acontecimientos de la asonada acaecida en Antioquía. Para ello, será necesario adentrarnos en el relato y análisis de otro acontecimiento histórico de mayor calado teológico: el cisma de Antioquía, que provocó una división interna en el seno de la iglesia antioquena y cuyas consecuencias se dejaron sentir en la intervención de Crisóstomo en la revuelta de las estatuas.

Seguidamente (*Las* Homilías de las Estatuas *de Juan Crisóstomo*), analizaré el impacto de la retórica y del género de la homilía en los escritos de Crisóstomo acerca de la revuelta. Su trascendencia va más allá del mero análisis literario y busca escudriñar la caracterización literaria de determinados personajes históricos (el obispo Flaviano, los monjes que vivían en montes cercanos a Antioquía) y su importancia en el decurso de los acontecimientos descritos.

El sexto capítulo (*Ecos, alusiones, intertextualidad: los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía y las* Homilías de las Estatuas *de Juan Crisóstomo*) intenta retomar la iniciativa de anteriores acercamientos (Goebel, Hunter, Sandwell) y estudiar comparativamente la actitud y comportamiento de Libanio y Crisóstomo a raíz de los acontecimientos de la revuela de las estatuas. En especial, el capítulo abordará la semejanza entre algunos pasajes de las obras del sofista y del religioso, intentando determinar qué motivos hay tras el parecido entre ambos textos.

Finalmente (*A modo de conclusión: la Tercera Sofística*), la conclusión insistirá en la necesidad de replantearnos algunos presupuestos metodológicos que podrían ser renovados, como es el caso de las teorías y movimientos literarios tardo-imperiales y su directa imbricación en el contexto histórico circundante.

No quisiera comenzar este estudio sin expresar mi ilimitado agradecimiento a los profesores Jacques Schamp, Eugenio Amato y Francesco de Martino por concederme la oportunidad de publicar esta obra en la prestigiosa editorial CARDO. Sus sugerencias y lecturas previas a este trabajo no han hecho más que enriquecerlo. Del mismo modo, José Luís Calvo Martínez, Concepción López Rodríguez, José Ubiña, Aurelio Pérez, Antonio López Eire, José García López, José Ramón Aja, Pierre L. Malosse, Nicholas Baker-Brian, Bella Sandwell, han aportado sugerencias y correcciones que han contribuido positivamente a este trabajo. Agradezco a la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia la ayuda prestada mediante la concesión de una beca postdoctoral. Igualmente, quiero expresar mi gratitud a Alexei Zadorozhnyy y a Tom Harrison por su acogida y darme la posibilidad de trabajar con ellos en la School of Archaeology, Classics and Egyptology de la Universidad de Liverpool.

Alberto J. QUIROGA PUERTAS

A mis padres y a mi familia
Para Angie, *Me basta así.*

ἐπειδή γε οὐδεὶς ἔτι δαιμόνων ποιεῖ πενθοῦντα ἄνθρωπον
οὐ λίθον, οὐ δένδρον, οὐκ ὄρνιν
Lib., *Or.* XVII, 38

I. La Revuelta de las Estatuas

1. *Problemas metodológicos. Las fuentes clásicas*

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES urbanos de naturaleza tumultuosa constituyeron uno de los factores que contribuyeron a desestabilizar el sistema político y social del Imperio Romano durante el siglo IV, superando a menudo en importancia los problemas derivados de los conflictos geopolíticos o ideológicos[1]. Las revueltas sociales dentro del territorio imperial acabaron por convertirse en un acontecimiento normal y alcanzaron el rango de fenómeno ubicuo, dado que los desencadenantes finales de las algaradas –problemas económicos, luchas religiosas– se manifestaban en cualquier región del Imperio.

Económicamente, Antioquía contaba con ciertas ayudas imperiales, aunque insuficientes para poder amortiguar el impacto del gravoso sistema económico del siglo IV[2]. Además, la capital siria sufría los abusos de poder de determinados cuerpos militares mediante el patronazgo militar, produciéndose una situación corrupta y corrompedora de la que Libanio ya dio parte (*Or.* XLVII, 3): "Desearía que los que mandan sobre todas las fuerzas militares actuaran correctamente, así como los que mandan en las divisiones inferiores y que unos y otros vivan con alegría. Sin embargo, que ni se ganen la vida de mala manera ni que sean responsables de todas las atrocidades que se cometen actualmente con profusión. Así que escucha, emperador, e infórmate".

Por otra parte, las disputas de carácter religioso no fueron tan pronunciadas como las que se producían en otras ciudades de la parte oriental del Imperio, como era el caso de Alejandría. A pesar de que Antioquía fue un lugar de confluencia de diversas religiones (una importante colonia judía convivía con paganos y cristianos), durante el siglo IV apenas si hubo altercados entre los seguidores de las distintas religiones[3]. Sin embargo, las malas gestiones gubernamentales y una política equivocada por parte de las instituciones imperiales presentes en la ciudad sí acabaron por traducirse en conflictos internos.

A todo lo anterior es necesario añadir la especial idiosincrasia de los antioquenos, un pueblo siempre tendente a la algarabía y a los excesos[4]. Cualquiera de los factores

1 Bravo (1991), p. 7.

2 Liebeschuetz (1959), p. 344, 355; Rostovtzeff (1973), p. 451.

3 Salvedad hecha del episodio de la exhumación de los restos de San Babila, cuyas fuentes principales son Juan Crisóstomo, *De S. Babyla contra Iulianum*; Libanio, *Or.* LX, *Monodia por el templo de Apolo en Dafne.*

4 Hdn., II, 7, 9; II, 10, 7. La moderna bibliografía también alude a la peculiar forma de ser de los antioquenos, Caimi (1984-85); Gaggioti (1989-1990); Greatrex y Watt (1999) y, sobre todo, Balty (2000), p. 904.

antes indicados podía concluir en un episodio de στάσις o de lucha intestina, dado que el término alude a un conflicto fratricida o a una sublevación ciudadana[5]. La ausencia de un estamento u organismo que canalizara correcta y eficazmente las quejas del pueblo dirigidas a sus dirigentes provocó que la *vox populi* y sus más violentas expresiones quebraran cualquier intento por establecer un estado de ὁμόνοια[6].

Por otra parte, las anteriores revueltas, los acelerados cambios religiosos que se estaban produciendo, las consecuencias de una naturaleza en ocasiones agresiva y destructora provocaron un estado de inercia nerviosa y violenta entre la población. Evidentemente, la ciudad siria no fue la más levantisca de todas las ciudades imperiales, pero el hecho de que instituciones como el patronazgo militar, el bandidaje en las regiones montañosas cercanas o la corrupción estuvieran a la orden del día explicarían un continuo estado de alerta económica y social en la población. Creo que ese estado de inercia lo corrobora el hecho de que el desarrollo en sí de la revuelta de las estatuas respondiera a un mecanismo sencillo, casi matemático: lo que comienza como la queja de un determinado sector social acaba por inundar toda la ciudad, prueba evidente, a mi parecer, de que existía una predisposición a la revuelta en el resto de la población

Tal parece que fue la situación de Antioquía durante los meses de febrero a abril del año 387. En aquella ocasión, tras la lectura de un decreto que anunciaba la imposición de un nuevo e inesperado impuesto, parte de los antioquenos recorrieron la ciudad provocando incidentes violentos. El clímax de la algarada llegó con la destrucción de los paneles en los que aparecía el retrato de la familia imperial y el derribo de las estatuas que representaban al emperador Teodosio, a su mujer, Flacila, a su padre, Teodosio, y a sus hijos Honorio y Arcadio. Cuando la aparición de unas fuerzas de contención bajo el mando del *comes Orientis* apaciguó la revuelta, algunos antioquenos huyeron de la ciudad atemorizados por la posibilidad de que el emperador Teodosio diera rienda suelta a su ira y mandara al ejército para que saqueara y arrasara la ciudad; otros ciudadanos, por su parte, permanecieron expectantes en la ciudad. El emperador mandó dos emisarios para que investigaran y evaluaran lo sucedido: Cesario, que ocupaba entonces el cargo de *magister officiorum*, y Elébico, *magister militum*. Tras los juicios realizados a parte de la población, Cesario volvió a Constantinopla e informó al emperador, quien perdonó a la ciudad y levantó las penas parciales que había impuesto –cierre de los baños públicos, teatro e hipódromo; encarcelamiento de la clase curial; supresión del rango de "metrópolis" de Antioquía.

Aquel acontecimiento vino precedido por una inercia histórica y una cierta tendencia a las sublevaciones populares en Antioquía. De hecho, la capital siria protagonizó al

[5] Botteri (1959), p. 88. Sin embargo, en los discursos XIX-XXIII de Libanio hay una neutralización semántica de este término con otros sinónimos, dado que el sofista emplea indistintamente στάσις, θόρυβος, ταραχή.

[6] Aja (1996), p. 313; Lim (1995), pp. 206-207.

menos diez episodios levantiscos como el que azotó la ciudad en el año 387[7]. Las alusiones a estas revueltas arrojan luz sobre la conciencia de un Libanio sabedor de que vivía en una época en continua crisis y cambio, especialmente en lo que se refiere a las instituciones políticas y religiosas.

Con todo, no es posible conformar un relato completo, objetivo y unívoco de los acontecimientos que sucedieron durante y tras la revuelta de las estatuas, a pesar de que hay suficientes testimonios de fuentes clásicas como para establecer una narración lineal. El verdadero problema acaba por revelarse como una notable ambigüedad: las fuentes clásicas no se complementan entre sí, sino que divergen hasta el punto de que en ocasiones parece que Libanio, Juan Crisóstomo y los testimonios dependientes de ellos hablan de acontecimientos totalmente opuestos[8].

Las dificultades empiezan, en primer lugar, porque no hay unanimidad para delimitar el corpus de discursos de Libanio relativos a la revuelta de las estatuas. Así, Schouler estima que el corpus comprende el conjunto de discursos XIX-XXIII y el XXXIV[9]. Mario Pinto, por su parte, opina que son los discursos XIX-XXV los que se refieren a la revuelta[10]. Sin embargo, todos los demás estudios que citan las obras de Libanio a propósito de la asonada del 387 acuerdan acotar el corpus al conjunto de discursos XIX-XXIII, dado que el XXIV no se ocupa de la revuelta, sino que alude a ella muy tangencialmente. Considero más acertada esta última postura, coincidente con la de Förster, principal editor de la obra del sofista antioqueno, dado que todo el caudal retórico de Libanio queda puesto a un objetivo común que tiene como único vértice la revuelta de las estatuas.

Con todo, es necesario tener siempre presente que esos mismos cinco discursos fueron compuestos cuando las consecuencias de la revuelta ya habían caducado y el emperador Teodosio había concedido el perdón a Antioquía, y no en el intervalo de tiempo que medió entre el día de la revuelta y la llegada del perdón imperial, tal y como Libanio quiere hacernos creer en algunos pasajes.

Sobre el discurso XXIII, la moderna bibliografía había considerado que fue el único redactado de forma contemporánea a los hechos[11]; sin embargo, P.L. Malosse ha

[7] Un breve listado de año y fuentes referidas a esos pasajes tumultuosos es el siguiente: año 313 (Jo.Mal., 314.3-8), año 326 (Eus., *Vit. Constant.* III, 59, 62; Soc. I, 24; Ath. Al., *H Ar.* IV), año 333 (Theof., *An.* 333), año 354 (Amm., XIV, 7.26; XV, 13.2. Lib., *Or.* I, 96-97, 103; XIX, 47. Jul., *Misop.* 370, c; Greg. Nac., *VB*, 1, 57), año 362 (Lib., *Or.* LX; Ep. 1376. Soc., III, 19. Soz., V, 20. Amm. XXII, 13.1-3), año 362-363 (Lib., *Or.* XVIII, 195- 197; Jul., *Mis.*, 368c-369 d; Amm. XXII, 14, 1-2), año 371-372 (Lib., *Or.* I, 171-177; XIX, 15), año 384-385 (Lib., *Or.* XXIX, 2-4, 33), año 387 (Lib., *Or.* XIX-XXIII; I, 258-259. Soz., VII, 23. J. Cris., *Hom. De Statuis*; Zos., IV, 41; Teod., V, 20), año 388-389 (Lib., *Or.* XLV, 4; XLVI, 5; LIV, 42).

[8] Pérez y Cruz (2001), pp. 1-2 aportan ejemplos de otros acontecimientos de la antigüedad clásica analizados de forma totalmente diferente por distintos autores.

[9] Schouler (1999), p. 448.

[10] Pinto (1974), p. 160, n. 69.

[11] Ernesti (1998), p. 264; Norman (1977), p. 405; Schouler (1999), p. 448.

demostrado recientemente de forma certera que el discurso XXIII también fue compuesto a posteriori: "D'ailleurs, le Discours XXIII s'achève par la prédiction fort exacte d'un prompt retour à la normale, qui témoignerait de la part de Líbanos soit de dons divinatoires remarquables, soit d'une audace inhabituelle chez lui: avant que vînt le perdon, il pouvait demander, à la rigueur espérer une telle conclusión, non l'annoncer, car c' eût été préjuger des décisions de l'empereur, et l'on sait que le pouvoir n'appréciait guère les devins. De plus, devant quel public Líbanos aurait-il pu parler, si la ville s'était vidée? Fustiger ses élèves déserteurs alors qu'il ne lui en restait plus que sept? Deviner là où ils étaient, les prétextes qu'il donnaient à leur fuite et les raisons pour lesquelles ils tarderaient à rentrer?[12]".

Las homilías de Juan Crisóstomo fueron compuestas contemporáneamente al devenir de los acontecimientos, esto es, durante el periodo transcurrido entre la revuelta de las estatuas y la llegada del perdón de Teodosio a la ciudad. Con todo, tampoco hay consenso en el número de homilías que conformarían ese corpus. Aunque habitualmente se ha considerado que eran veintiuna homilías, recientemente Valevicius ha descubierto una tradición paralela y, según sus estudios, hay dieciocho códices que transmiten veintitrés o veinticuatro homilías[13]; mientras tanto, la monografía de Van der Paverd (1991) contempla XXII homilías.

Igualmente, creo que es necesario plantear la conveniencia de denominar este grupo de homilías bajo un mismo título –*Homilías de las Estatuas*–. Desde un punto de vista cronológico, sí se pueden agrupar dichas homilías bajo un título común que marque y establezca unas referencias cronológicas orientativas. Por el contrario, si se trata de una agrupación temática habría que replantear el número de homilías a incluir bajo la misma denominación, puesto que de las veintiuna –o de las veinticuatro– homilías que han llegado hasta nosotros sólo la número veintiuno está dedicada íntegramente a pasajes relacionados con lo acontecido tras la revuelta de las estatuas. Las restantes homilías simplemente aluden, o ignoran por completo, el episodio histórico, dedicándose a su misión pastoral. Se trata, en mi opinión, de una cuestión de oportunismo y de género literario que será abordada a su debido tiempo.

Las restantes fuentes clásicas que mencionan lo ocurrido en Antioquía en el 387 no sólo no aportan nuevos datos, sino que dependen en exceso de los escritos de Crisóstomo y Libanio, e incluso añaden graves imprecisiones. Así, Teodoreto parece situar la revuelta de las estatuas tras el famoso incidente en el hipódromo de Tesalónica en el 390, puesto que nos informa de que algunas amenazas de destrucción y muerte dictadas por el emperador Teodosio fueron finalmente revocadas por la

12 Malosse (2006), p. 217.
13 Valevicius (2000), p. 85.

interdicción del obispo Ambrosio de Milán[14]. Se trata, por lo tanto, de un *lapsus* cronológico de Teodoreto.

Zósimo también aporta información errónea por seguir una fuente histórica poco fiable, el discurso XIX de Libanio. En el proemio de esta obra el sofista antioqueno finge estar en presencia del emperador Teodosio en la corte de Constantinopla, adonde habría acudido a interceder por Antioquía tras el incidente de las estatuas. Zósimo creyó inocentemente el relato del sofista, hecho que resta credibilidad a su relato de la asonada del 387: "El sofista pronunció el discurso sobre la revuelta ante el propio emperador y ante el Senado y provocó que el emperador cambiase su cólera hacia los antioquenos[15]".

Por otro lado, Sozómeno sólo menciona la revuelta a propósito de la imposición del impuesto que provocó la asonada[16]. Ambrosio de Milán incluye una brevísima alusión a los acontecimientos en una carta dirigida al emperador Teodosio: *Antiochenis tuam donasti iniuriam*[17].

A pesar de los datos que nos han legado todas las fuentes citadas, no es posible establecer un relato fidedigno de lo ocurrido; en este sentido, llama especialmente la atención el hecho de que la narración conjunta que podemos obtener de las obras de Libanio y de Juan Crisóstomo no concluya en una visión cerrada y objetiva de la revuelta, sino que los filtros políticos, religiosos e ideológicos de cada uno acaben por dejar informaciones y datos sin confirmar.

Así, la causa concreta[18] que originó la revuelta de las estatuas –la imposición de un nuevo impuesto– permanece aún hoy irresoluta. Ninguna de las fuentes es suficientemente explícita ni confirma alguna opinión anterior; además, ni Libanio ni Crisóstomo tenían la necesidad de especificar en sus obras de qué impuesto se trataba ante un auditorio que había sufrido debido a él. El sofista antioqueno (*Or.* XXII, 4) sólo nos dice que se trataba de un εἰσφορά de oro para celebrar los *decennalia* de Teodosio y los *quinquennalia* de Arcadio, así como para proteger al Imperio en las guerras intestinas y contra los bárbaros. Juan Crisóstomo (*Hom.* V, *PG.* 49, 73) es menos explícito aún y sólo menciona un impuesto de oro de difícil pago por ser de una cuantía muy superior a las demás taras. Sozómeno (*HE* VII, 23) y Teodoreto (*HE* V, 20) también inciden en la cuantiosa suma del impuesto y atribuyen su imposición a las continuas guerras llevadas a cabo por Teodosio; por su parte, Zósimo (*HN* IV, 41) estimó que se trataba de un impuesto que se añadía a las cargas fiscales habituales.

14 Theodrt., *HE* V, 19. Acerca del episodio de Tesalónica y cómo marcó la relación entre Teodosio y Ambrosio, McLynn (1994), pp. 106-111; Moroni (1993), p. 262, 265.
15 Zos., *HN* IV, 41.
16 Soz., *HE* VII, 23.
17 Ambros. Ep. LX, 32.
18 Para un estudio tipológico del fenómeno de las revueltas en la antigüedad tardía, Aja (1997), pp. 35-38.

La crítica moderna tampoco ha podido determinar la naturaleza del impuesto con exactitud y ha planteado sus teorías e hipótesis en torno a dos posibles soluciones: independientemente de la finalidad del dinero recaudado[19], las fuentes y los paralelismos históricos apuntan a la imposición de una *lustralis collatio*[20] o una *superindictio* que gravaría a los *possesores*, relacionada con la *iugatio-capitatio*, que afectaría a un elevado porcentaje de la población, explicando de este modo el elevado número de participantes en la revuelta de las estatuas[21].

De igual modo, la responsabilidad directa de los actos violentos durante la revuelta de las estatuas permanece sin un culpable definido. A este respecto, Juan Crisóstomo tuvo un comportamiento ambiguo y especialmente llamativo, dado que en su homilía III (*PG* 49, 36) culpabilizó a unos ξένων καὶ ἐπηλύδων[22], pero en la homilía XXI (*PG* 49, 214) la responsabilidad recae únicamente en el diablo: Ὁ μὲν γὰρ διάβολος καταδῦσαι πᾶσαν αὐτὴν ἐπεχείρησε διὰ τῶν τολμηθέντων. Libanio también acusa a un ente de naturaleza maligna de lo acontecido en su ciudad en su discurso XIX, 29, aunque especifica que su papel se limitó a orquestar a determinados sectores de la población: τοιούτοις οὖν ὑπηρέταις ὁ κακὸς χρώμενος δαίμων, y en XXII, 10 el sofista vuelve a sustentar la misma afirmación: καὶ τῶν μὲν δαίμονας αἰτιωμένων, τῶν δὲ ἀλλήλους. Incluso años después el antioqueno mantendría esta misma idea (*Or.* I, 252): "Hubo otro gobernador, en cuyo mandato ocurrieron los más terribles acontecimientos que parecían haber sido provocados por la lucha de unos démones perversos".

Con todo, se debe retomar nuevamente la problemática de la poca claridad de las fuentes, puesto que aún hoy día no hay acuerdo común para determinar con exactitud los responsables y verdaderos culpables de los actos violentos de la revuelta de las estatuas. De este modo, en el discurso XIX, 28 de Libanio encontramos un pasaje que ha suscitado distintas interpretaciones de la crítica moderna: "Y cuando fueron hacia donde pensaban que encontrarían a Flaviano y no lo encontraron, en seguida se dieron la vuelta hacia al lugar del que habían partido en primer término, profiriendo amenazas en nada honestas y con la intención de llevarlas a cabo, aunque en esto no pensaron los más sensatos. Pues, ¿quiénes eran aquellos? Los que sitúan a los bailarines por encima del sol, de la luna y del mismísimo cielo. Alguno de ellos fue culpable de las desgracias acaecidas en Berito, pues lo supimos más tarde".

[19] Mientras que King (1961), p. 60 considera que el impuesto estaba destinado a sufragar los *quinquennalia y decennalia* de Teodosio y Arcadio, Chadwick (2001), p. 479 y, sobre todo, Depeyrot (1996), p. 22 que se apoya en CTh XIII, 1, 5, estiman que el impuesto se destinaría a las continuas guerras en las que el emperador estaba inmerso.

[20] Jones (1989), p. 37.

[21] Petit (1955), pp. 145-146; Rostovtzeff (1973), pp. 465-466; Ste. Croix (1988), pp. 257-258.

[22] Se insiste en la misma idea en la homilía XVII, *PG* 49, 174: καὶ εἴσονται πάντες, ὡς τὰ γεγενημένα οὐ τῶν ἐνοικούντων τὴν πόλιν ἦν, ἀλλ' ἀνθρώπων ξένων καὶ διεφθαρμένων.

Tradicionalmente, la crítica moderna ha asimilado a esos "que sitúan a los bailarines por encima del sol, de la luna y del mismísimo cielo" con la claque teatral de Antioquía, cuya importancia en el siglo IV alcanzaba las funciones de aprobar o reprobar las decisiones de los gobernadores en el teatro mediante las εὐφημίαι, con lo que influían en un alto grado en la opinión del resto del pueblo. En esta línea de pensamiento se sitúan Browning, Leppin y Liebeschuetz[23]. En contra de esta opinión se posicionan Van der Paverd y Petit, quienes no ven en el citado pasaje de Libanio alusión alguna a la claque, y añaden que cualquier tipo de grupo organizado supondría un hiato con el carácter espontáneo de la revuelta de las estatuas[24].

Con todo, creo que se puede llegar una posible solución del problema: el poder e influencia de la claque teatral fue indiscutible, tal y como muestran los estudios de Browning y Liebeschuetz, pero su carácter corporativo y organizativo no casa con la naturaleza de la revuelta del 387[25]. En cambio, sí se puede sostener que algunos miembros de la claque, sin aducir su carácter corporativo, sino a título individual, participaran en la revuelta; por eso, resulta muy extraño que Van der Paverd y Browning hayan prestado tan poca atención –cuando no obviado por completo– a la segunda parte del capítulo 28 del discurso XIX, donde Libanio parece indicar que algunos de los que participaron en la revuelta de las estatuas ya tenían antecedentes de ese tipo: "Alguno de ellos fue culpable de las desgracias acaecidas en Berito, pues lo supimos más tarde". Apenas hay bibliografía acerca de tal acontecimiento en Berito, y Libanio parece ser la única fuente que tenemos para esa posible revuelta cuyo tratamiento en la obra del sofista es más retórico que histórico[26]. Sin embargo, la indicación de que algunos de los que participaron en la revuelta de las estatuas ya habían cometido actos similares en Berito puede apuntar a la identificación de algunos elementos de la claque.

De todo lo anterior se puede concluir que la claque teatral no fue la principal fuerza alentadora de los actos violentos, dado que la revuelta del 387 tuvo un carácter espontáneo, mientras que el *modus operandi* de la claque incluye premeditación, planificación y la necesidad de un elevado número de individuos, algo que no sucedió en Antioquía en el 387. Sin embargo, por el testimonio de Libanio, parece que sí hubo algunos integrantes de la claque que actuaron de forma violenta. Si a eso añadimos la alusión del sofista haciendo referencia a alguien cercano al ámbito del teatro, podría postularse que algunos elementos de la claque participaron en la asonada de la capital siria.

Así pues, elementos aislados de la claque, población extranjera, démones... fueron los que cometieron los actos vandálicos según Libanio y Crisóstomo. Pero tales

[23] Browning (1952), pp. 16-18; Leppin (1999), p. 114; Liebeschuetz (1972), p. 215.

[24] Petit (1955), p. 241; Van der Paverd (1991), p. 31, 33.

[25] No hay que perder de vista el poder de la claque como "catalizador" de fenómenos tumultuosos en la antigüedad tardía, Aja (1998a), p. 139.

[26] French (1985), pp. 126-127.

acusaciones no parecen corresponder completamente con la realidad. Es preciso incluir en la lista de participantes de la revuelta a antioquenos y curiales, dado que los juicios que Cesario y Elébico –los dos emisarios que el emperador Teodosio envió a Antioquía para investigar lo sucedido– organizaron a su llegada tenían como reos a los principales de la ciudad –entre ellos, especialmente, los curiales. Y, por otro lado, el propio Libanio testifica que los primeros juicios y sentencias dictaminadas por el *consularis Syriae* Celso incluyeron la condena de niños.

Por lo tanto, el conjunto de participantes de la revuelta de las estatuas tuvo que estar conformado por un conglomerado de elementos potencialmente subversivos de distintas capas sociales[27], si bien unos con mayor responsabilidad "histórica" que otros: las capas bajas de la sociedad y asociaciones como la claque tenían ya antecedentes tumultuosos y, por lo tanto, también fueron víctimas de lo acontecido en la revuelta[28].

Por último, queda por analizar otro pasaje de Libanio (*Or.* XIX, 25) que ha confundido a los historiadores: "Llegó el decreto referente al impuesto del oro, hecho que se temía hacía tiempo. Cuando ya se creía lo que hasta entonces no se podía creer (pues la tierra no podía soportar esa carga), los que conocieron el contenido de la carta se arrojaron al suelo dado que la mayoría de ellos descubrió su total incapacidad: no iban a poder hacer, por mucho que lo desearan, lo que ya no era posible, y sus vidas pasarían por necesidades extremas. Por ello, se refugiaron en su alianza con Dios, al que invocaban por su nombre en el caso de que pudiera persuadirte para que rebajaras el importe".

Como consecuencia de estas palabras, Norman interpretó que Libanio achacaba a los cristianos el inicio y dirección del tumulto, mientras que Petit es más mesurado y piensa que paganos y cristianos participaron por igual[29]. La explicación más racional la proporciona E. Burr al aseverar que en la revuelta participaron más cristianos porque constituían el porcentaje más elevado de la población antioquena[30]. Pensar que Libanio culpaba a los cristianos sería creer que culpaba a la mayoría de la ciudad, cuando es el propio sofista quien intentaba mostrar la inocencia del conjunto de la ciudad en *Or.* XIX, 40: "En cambio, yo he combatido esas opiniones diciendo que los que las sostenían no te conocían. Me has oído narrar que lo sucedido no fue obra de toda la ciudad. ¿Cómo iba a ser justo que todos muriesen, si hubo quienes no estaban en la ciudad cuando se cometieron estos delitos, otros estaban en la cama por enfermedades, y otros daban gracias a los dioses de que no los matara ninguno de los sediciosos amotinados?".

[27] French (1985), p.112.
[28] Van der Paverd (1991), pp. 82-107.
[29] Norman (1977), p. 285, nota b; Petit (1955), p. 240.
[30] Burr (1996), p. 59.

De igual manera, la continua defensa de los curiales por parte del sofista lleva implícita una defensa del cristianismo, religión mayoritaria en la curia[31]. La alusión –que no imputación de culpa– a los cristianos estaría motivada, por lo tanto, por su presencia en casi todos los estratos de la sociedad, y no por la necesidad de acusar a un sector determinado.

Libanio y Crisóstomo, en consecuencia, coincidieron en difuminar su objetivo con una consciente imprecisión al encontrar un culpable de la situación: optaron por atribuir a malignas fuerzas sobrenaturales la orquestación de los acontecimientos violentos[32]. Siendo ésta la idea principal, también es lógico que necesitaran concretar en personas a las que responsabilizar, y ambos concurrieron nuevamente en una misma solución: culpabilizar a elementos o grupos sociales ajenos al conjunto de la comunidad antioquena –ya fueran extranjeros, ya miembros de la claque–[33].

2. *Los acontecimientos históricos*

Pero a pesar de los errores, lagunas e informaciones erróneas expuestas, podemos trazar un relato razonablemente fidedigno de lo que sucedió en Antioquía durante los meses de febrero a abril del año 387. Las diferencias culturales e ideológicas existentes entre Libanio y Juan Crisóstomo derivaron, en buena lógica, en dos narraciones distintas de la revuelta de las estatuas. Con ello no pretendo decir que los discursos del sofista sean más veraces que las homilías de Crisóstomo –o viceversa–; cada uno prestó mayor atención a distintos pasajes de los acontecimientos, amplificándolos y minimizándolos a su gusto ideológico, siempre con la ayuda de recursos retóricos. En el caso de Libanio, cada uno de los discursos se centra en diferentes aspectos de los acontecimientos, desde su inicio el día de la revuelta hasta la llegada del perdón imperial. Pero es lógico que nos planteemos la veracidad del contenido de los discursos XIX-XXIII como consecuencia directa del viaje a Constantinopla inventado por Libanio y de la postura subjetiva que tomó en el asunto de las estatuas.

Resulta muy complicado despojar a los discursos de Libanio y a las homilías de Crisóstomo de todos sus recursos retóricos con el fin de presentar una narración desnuda y lo más veraz posible. Todos los tamices retóricos contribuyen a proporcionar una imagen distorsionada de lo ocurrido en mayor o menor medida, pero también son los índices que nos ayudan a poder conformar el ideario religioso, político, retórico y literario de Libanio y Crisóstomo.

[31] Petit (1955), p. 201; Van der Paverd, (1991), p. 21, nota 40.
[32] Brown (1972), p. 131 asegura que tanto cristianos y paganos compartían la tendencia de acusar a fuerzas más allá de lo humano cuando ocurría un desastre de la magnitud de la revuelta de las estatuas.
[33] De hecho, Lib. *Or.* XLI, 6 explica que la mayor parte de la claque teatral estaba formada por extranjeros, delincuentes y grupúsculos marginales de la sociedad.

El discurso XIX de Libanio es el que ofrece mayor información acerca de los acontecimientos del día de la revuelta, algo debido, en mi opinión, a una estrategia retórica dentro de la *dispositio* planteada por el sofista: el discurso XIX es un discurso de falsa embajada en el que Libanio finge estar ante el emperador Teodosio en Constantinopla, pero dentro de tal ficción, el sofista cumple con los esquemas retóricos fundamentales del discurso de embajada, como es el caso de la *narratio* de los acontecimientos que han motivado la embajada. En los restantes discursos existen escasos capítulos destinados a tal narración, puesto que su principal objetivo será elogiar al emperador Teodosio y a sus dos enviados, Cesario y Elébico, así como defender a su ciudad.

La lectura de la carta que anunciaba el decreto sobre el nuevo impuesto, punto de partida de la revuelta de las estatuas, tuvo lugar en el δικαστήριον, donde Libanio situó a militares, cristianos, *honorati, curiales* lamentándose y llorando por considerar desproporcionada la suma exigida (*Or.* XIX, 25-27; XXII, 5). Pero pronto se tornó en violencia lo que en principio eran llantos y desesperación: ya fuera del δικαστήριον, parte de la población de Antioquía que había estado ausente del tribunal pasó a conformar el grueso de una muchedumbre irascible (*Or.* XIX, 27; XX, 3; XXII, 5-6) que inmediatamente marchó a casa del obispo Flaviano, ausente del lugar en aquel momento. Es a continuación cuando ocurrieron las escenas más violentas –de las que el sofista hizo desaparecer a los curiales (*Or.* XIX, 32-33)–: se produjeron graves desperfectos en los baños públicos (*Or.* XX, 3; XXII, 6) y, posteriormente, la multitud marchó ante la casa del gobernador con la intención de matarlo, pero las puertas no cedieron a su empuje y la escaramuza quedó en un susto y un catálogo de insultos destinados al gobernador (*Or.* XX, 3). Finalmente, la enardecida muchedumbre se cebó en las distintas representaciones imperiales, ya fuesen pictóricas (*Or.* XXII, 7) o escultóricas (*Or.* XIX, 29, 31; XX, 4; XXI, 5; XXII, 7-8); cuando ya no había más que ultrajar, comenzaron a quemar distintas casas y edificios (*Or.* XIX, 35; XXII, 9). Tras el clímax de violencia y agresión, la revuelta cesó, tanto por el propio arrepentimiento de los culpables de aquellas acciones (*Or.* XXII, 9) como por la final –aunque retrasada por la mano de un demon maligno (*Or.* XIX, 34-35)– intervención del *comes Orientis*, que dirigió hacia el lugar del suceso las tropas de las guarniciones (*Or.* XIX, 36) en ausencia del equivalente a un cuerpo "policial[34]" para controlar este tipo de altercados que solía solucionarse con la presencia en la ciudad de fuerzas destinadas a guardar el orden público –εἰρηνοφύλαξ y κορυνηφόρος.

Por su parte, son muy pocas las referencias que nos transmite Crisóstomo de la narración del día de la revuelta, pero las que dedica a tal jornada son muy detalladas. El comienzo de la revuelta, a raíz de las palabras de Crisóstomo, es muy similar al relato de Libanio: un impuesto inesperado y una reacción de llanto y duelo, en un

[34] Aja (1998a), p. 118.

principio, pero violenta más tarde (*Hom.* V, *PG* 49, 73) a causa de la ira de un pequeño grupo de la población (*Hom.* II, *PG* 49, 38).

Como ha quedado dicho, la gravedad de los acontecimientos sucedidos en Antioquía en el año 387 residió en la agresión a las representaciones pictóricas y a las estatuas de bronce del emperador Teodosio y su familia, hecho ciertamente frecuente a lo largo de la historia del Imperio Romano[35]. La estatua de un emperador tenía gran importancia en distintas facetas de la vida del Imperio Romano: además de su significado religioso en el culto al emperador, en un territorio tan amplio como el que abarcó el Imperio, la imaginería estatuaria era uno de los pocos recursos para que la población conociera al emperador y se sintiera integrada y unificada bajo una misma figura[36]. Resulta comprensible la reacción de miedo y pavor que sufrieron gran parte de los antioquenos tras la destrucción de las estatuas: dañar las estatuas era como dañar a la propia persona imperial, una forma de *maiestas*[37]. Además, durante el tumulto, la muchedumbre había destrozado las imágenes imperiales pintadas en tablones de madera[38], que también eran la representación viva del emperador, simbolizaban su presencia y poder en el lugar en el que estuvieran[39].

Muertes, masacres y confiscaciones copaban el imaginario de castigos que los antioquenos intuían que el emperador Teodosio impondría. De hecho, Crisóstomo destaca las condenas a muerte y las detenciones que se llevaron a cabo inmediatamente (*Hom.* III, *PG* 49, 56). Habitualmente se ha considerado que fueron tres las medidas preventivas que el emperador adoptó contra Antioquía. En primer lugar, cerró los edificios e instalaciones imperiales (el teatro, los baños públicos, el hipódromo), acto que, tras su evidente cariz punitivo, encerraba un sentido político: los juegos y espectáculos eran un acto casi oficial en el que el pueblo podía expresar libremente su opinión sobre los gobernantes, de modo que el gesto del emperador al

[35] Algunos ejemplos, en Amm., XIV, 7, 12; Philostr., *VA* V, 7; Suet.,*Tib.* 13, 1; Tac., *Hist.* I, 55. De hecho, el derribo de estatuas era tan frecuente que Stewart (1999), pp. 164-167 ha tipificado un esquema habitual en estos acontecimientos que se puede cotejar con la información que aporta Libanio: cantos críticos contra la autoridad imperial (*Or.* XIX, 28); derribo de la estatua (*Or.* XXII, 8); mutilación, disección y arrastramiento de la figura (*Or.* XIX, 29); desaparición final de las estatuas (algo que no ocurrió en Antioquía, ya que Chrys. *Hom.* XVII, *PG* 49, 173 nos informa de que fueron restauradas y restituidas).

[36] Bowersock, (1982), pp. 173-174; Hidalgo (1995), p. 33

[37] Downey (1962), p. 125; Stewart (1999), pp. 159-160. Incluso el CTh IX, 44, 1 recoge una ley que establece el derecho a asilo para todo el que estuviera junto a una estatua, de modo que el derribo de estatuas también constituía un ruptura con la legalidad.

[38] Acerca del simbolismo político de estas imágenes de madera, Bruun (1976), pp. 124-126. Existen ciertas discrepancias acerca del lugar exacto en el que estaban situados esos paneles de madera; Browning (1952), p. 15, nota 40 afirma que "Presumably all this takes place in front of the palace, and the paintings and statues are part of the official decor, as flags or coats of arms might be today". Frente a él, Downey (1962), p. 124, estima que "In front of the law courts were displayed the wooden panels on which official portrait of the imperial family were painted".

[39] Downey (1962), pp. 124-125.

cerrar todos los lugares públicos de ocio sesgaba un importante lazo de unión entre emperador y súbditos[40]. Asimismo, la vida social de la ciudad giraba alrededor de los baños puesto que cada zona de la ciudad tenía uno (Lib. *Or.* XI, 245): "Por lo tanto, cada barrio de la ciudad se jacta de sus construcciones privadas de baños, demasiado numerosas como para nombrarlas". No extraña, por lo tanto, que el cierre de los baños fuera una de las medidas que mayor daño e impacto causó en la población antioquena[41].

En segundo lugar, el emperador rebajó la dignidad y la categoría de la ciudad (Chrys. *Hom.* XVII, *PG* 49, 176) y transfirió el *status* de metrópolis a una ciudad que históricamente había sido rival de Antioquía, Laodicea[42]. De hecho, el título de "metrópolis", más allá de su carácter simbólico, encerraba una importante trascendencia para el desarrollo de las ciudades que disfrutaban de esa denominación, dado que las metrópolis albergaban la residencia de poderes legales y administrativos, con las ventajas que de ello derivaban, con lo que la pérdida de su status como metrópolis fue para Antioquía tan humillante como onerosa[43].

Por último, arrestó y puso a disposición judicial a los curiales de la ciudad, adoptando así una medida más simbólica que legal: los curiales tenían determinadas responsabilidades en sus ciudades, y no podían permitir acontecimientos como los que se produjeron en Antioquía[44].

Sin embargo, se ha prestado poca atención a la lectura que Jean Durliat ha hecho del siguiente pasaje de Libanio (*Or.* XX, 7): "Los que no tenían la posibilidad de negar su culpabilidad yacían en sus celdas y sus allegados los visitaban para besarlos antes de su muerte y reconfortarlos entre lamentos. Luego, cuando el sol reluce a través de las tinieblas con sus rayos, la luz de tu carta llega para deshacer la oscuridad: no hay lugar para la tristeza y vuelve todo lo que conlleva la felicidad. Recuperamos nuestra antigua denominación, los distintos espectáculos, los baños, la ciudad ya recupera su territorio y el pobre su comida".

El historiador francés subraya el hecho de que el sofista destaque que el pobre recupere su comida, indicador de que una de las medidas adoptadas por el emperador Teodosio fue suprimir la distribución de trigo entre los antioquenos[45]. Otro argumento sobre el que Durliat sustenta su hipótesis es el empleo del término πινάκια en el discurso XXII, 37 de Libanio, palabra que Norman traduce en su edición como "notice-board", pero que considera que "peut aussi s'appliquer aux tessères, ces certificats qui donnaient droit aux distributions, dans les capitales et à

40 French (1985), p. 146.
41 Yegül (2001), p. 146.
42 Downey (1961), p. 430.
43 Brown (1992), p. 11, 18; Will (2000), p. 482.
44 French (1985), pp. 153-154.
45 Durliat, (1990), p. 357.

Alexandrie. Dans ce cas, la formule devienne claire: les fuyards sont revenus précipitamment pour retrouver leurs pains gratuite[46]".

Entre el final de la revuelta y el comienzo de los juicios, los sentimientos de los antioquenos oscilaban entre el súbito arrepentimiento y el miedo a las represalias que el emperador Teodosio tomaría contra toda la ciudad. La importancia de este elemento psicológico, el miedo, se convirtió en un argumento retórico que enhebró y cohesionó parte de los discursos XIX-XXIII. Producidas las primeras encarcelaciones y muertes tras juicios rápidos (*Or.* XIX, 37), las represalias y castigos punitivos que más temían los antioquenos se relacionaban con la posibilidad de que el emperador Teodosio diera licencia a sus tropas para que saquearan la ciudad, para el degüello masivo y la matanza de la población –especialmente de los curiales– (*Or.* XIX, 39; XX, 5, 33; XXI, 5, 7; XXII, 9; XXIII, 3). Pero la llegada de los emisarios imperiales de Teodosio, Cesario y Elébico, constituyó una esperanza para los antioquenos. Se trate o no de una exageración o licencia retórica, Libanio configuró al *magister officiorum* y al *magister militum* como la antítesis de las represalias que el pueblo antioqueno temía. Así sucede especialmente en los pasajes XXI, 6-7 y XXII, 12-17: la llegada de Cesario (*Or.* XXI, 6) y Elébico (*Or.* XXII, 17-18) eran, según Libanio, la garantía de que se hiciera justicia y, sobre todo, la confirmación de que el emperador Teodosio quería solucionar el problema por una vía pacífica y mesurada. Pero la peor de las consecuencias, en opinión de Libanio, fue la huida de muchos de sus conciudadanos: en algunos pasajes de los discursos XIX-XXII (*Or.* XXI, 6; XXII, 11) se atisba parte de la crítica que el sofista verterá con acidez sobre determinados sectores de la sociedad a lo largo del discurso XXIII. La huida de mujeres (*Or.* XXIII, 5-9), *honorati* y ciudadanos potentados (*Or.* XXIII, 17-19), alumnos (*Or.* XXIII, 20-26) fue motivo de censura y vituperio por parte el sofista, pues Libanio les recriminaba las consecuencias de sus acciones: convertirse en presas fáciles para los ladrones de las zonas limítrofes (*Or.* XXIII, 2), muerte por inanición en la huida (*Or.* XXIII, 5), abandono de responsabilidades cívicas. De igual manera, evidenciaban con su actitud una acusada falta de inteligencia: por qué, se preguntaba el sofista, habían de huir aquellos que no habían incurrido en delito alguno (*Or.* XXIII, 3-4).

El miedo y el temor a las represalias del emperador Teodosio también se convirtieron en elementos narrativos recurrentes a lo largo de las homilías de Crisóstomo (*Hom.* II, *PG* 49, 35-36). Así, el hecho de ser juzgados constituía por sí un elemento de amenaza y temor tan grande (*Hom.* VI, *PG* 49, 82) como el miedo que inspiraba la continua propagación de rumores (*Hom.* III *PG* 49, 55). Sin embargo, Juan Crisóstomo rebajó momentáneamente el tono catastrófico de sus homilías con esperanzadoras alusiones a las virtudes del emperador Teodosio (*Hom.* VI, *PG* 49, 84). A pesar de las palabras reconfortantes de Crisóstomo, es comprensible que muchos antioquenos optasen por huir de la ciudad, acción tan censurable para Libanio como

46 Durliat, (1990), p. 358. Esta teoría cuenta con el apoyo de Ste. Croix (1988), p. 233.

para Juan Crisóstomo (*Hom.* II, *PG* 49, 35). La ciudad, por lo tanto, se estaba quedando desierta. El miedo era tal que nadie se atrevía a salir a la calle, situación que Crisóstomo aprovechó para ufanarse de mantener la Iglesia llena (*Hom.* X, *PG* 49, 111-112): "Si vas al tribunal, allí encontrarás disputas y peleas; si vas a la Curia, la preocupación por los asuntos públicos; si a una casa, constriñe por todas partes la preocupación por los asuntos particulares; si a las reuniones y asambleas del ágora, allí también todo es terrenal y corruptible. Pues todo lo que hablan los que allí se reúnen es o acerca de compras, o acerca de contribuciones, o acerca de las magníficas mesas, o acerca de la venta de terrenos, o acerca de otras transacciones, o acerca de testamentos, o acerca de herencias, o acerca de otros asuntos por el estilo. Y si vas a las estancias del palacio imperial, también allí escucharás de nuevo lo mismo, puesto que todos hablan de dinero, de poder, de la gloria aquí venerada, pero nada espiritual. En cambio, aquí todo lo contrario: acerca del cielo y sus asuntos, acerca del alma, acerca de nuestra vida, y para qué hemos nacido, y por qué pasamos en esta vida tanto tiempo, y hacia dónde viajamos desde aquí, y qué nos sucederá tras esta vida, y por qué motivo nuestro cuerpo es de arcilla, y cuál es la naturaleza de la muerte, y de una vez por todas qué es la vida presente y qué la futura. En una palabra, nada hay terrenal, sino que todo lo que se dice versa sobre lo espiritual, y poniendo grandes remedios para nuestra salvación, saldremos de aquí con virtuosa esperanza".

La mayor aportación de las homilías de Crisóstomo como fuente histórica para reconstruir los acontecimientos de la revuelta de las estatuas son, sin duda, los relatos de las acciones que emprendieron a favor de la ciudad tanto los monjes cristianos que habitaban en las regiones montañosas cercanas a la ciudad siria, como el obispo de la ciudad, Flaviano. Así, Crisóstomo relata cómo los monjes bajaron de sus cuevas a la ciudad para interceder ante los emisarios imperiales (*Hom.* XVII, *PG*, 49, 172-173): "Pues cuando los emisarios del emperador organizaron aquel temible tribunal para investigar lo sucedido, citaron a todos para rendir cuentas por las osadías y todos temían distintos tipos de muertes, los monjes que habitaban las cimas de los montes demostraron entonces su particular filosofía. En efecto, los que habían estado encerrados juntos durante tantos años en sus cuevas, sin que nadie les llamara, sin que nadie se lo aconsejara, cuando vieron la nube tan grande que cercaba la ciudad, abandonaron sus cuevas y cavernas y concurrieron de todas partes como ángeles venidos del cielo. Y entonces se podía ver la ciudad parecida al cielo, con aquellos santos por todas partes, que con su sola visión consolaban a los que sufrían y los conducían a un total desprecio de la desgracia. ¿Quién no se habría reído de la muerte al ver a aquellos? ¿Quién no habría menospreciado la vida?".

De entre todos, destacó la intervención del monje Macedonio, aunque Crisóstomo lo mantuvo en el anonimato (*Hom.* XVII, *PG*, 49, 173): "Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía: "Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación.

En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó? ¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?" También les dijeron muchas cosas sobre el juicio".

El relato de la embajada del obispo Flaviano ante el emperador Teodosio ocupa una considerable extensión dado que uno de los objetivos de Crisóstomo al componer algunas de las homilías que se agrupan en el corpus dedicado a la revuelta de las estatuas era enaltecer y elogiar la figura de Flaviano en el contexto del cisma meleciano. Elogia, en primer lugar, el hecho de que el obispo partiera de viaje a pesar de ser tan anciano y tener tantas responsabilidades en Antioquía (*Hom.* III, *PG* 49, 47): "Pues cuando escuchó: *El buen pastor expone su vida por su rebaño*, él marchó para exponer su vida por todos nosotros, aunque muchas cosas se lo impedían y le obligaban a permanecer. En primer lugar, su edad, que se prolongaba hasta una extrema vejez; luego, la debilidad de su cuerpo, y la estación del año, y la premura de la santa fiesta. Además de ello, su única hermana se hallaba en sus últimos estertores. Sin embargo, obvió el parentesco, su vejez, su debilidad, lo inoportuno de la ocasión y la dificultad del camino, y tras anteponeros a vosotros y a vuestra salvación a todo eso, rompió con todas esas ataduras, y, como un joven, el anciano marcha hacia delante, con alas por su buen corazón".

A continuación, adelanta parte de la argumentación que Flaviano esgrimirá ante Teodosio. Como buen conocedor de la importancia del contexto en el que se pronuncia un discurso, Crisóstomo empieza por describir de qué manera se llevaría a cabo la *actio* (*Hom.* XXI, *PG* 49, 214): "Cuando llegó a aquella gran ciudad y entró en las estancias imperiales, se colocó lejos del emperador, mudo, llorando, con la cabeza gacha, ocultándose, como si hubiera sido él quien hubiera cometido todo aquello. Así se comportaba, porque quería conmoverle hasta la compasión primero con su aspecto, sus ojos, sus llantos, y luego iniciar nuestra defensa. Pues el único perdón que queda para los pecadores es callar y no decir nada en defensa de lo ocurrido".

En cuanto al desarrollo de los juicios, es muy poco lo que Libanio transmite acerca del propio proceso, sólo que él mismo asistió como asesor y que Elébico adoptó la confusa estrategia de hacer confesar a cada cual su crimen (*Or.* XXII, 23). Esto se debe al plan retórico establecido para sus discursos: la narración de los juicios era un medio, y no un fin, del que el sofista se valió para sustentar los dos propósitos principales de los discursos XXI-XXII: defender a la población antioquena y alabar, siquiera parcialmente, a Cesario, *magister officiorum*, y a Elébico, *magister militum*, los emisarios del emperador Teodosio para evaluar la situación en Antioquía. Así, en el discurso XXI, dedicado a Cesario, el sofista sólo alude a una entrevista personal entre ambos en la que Cesario anunció al sofista que no se impondrían castigos extremos –tales como exilio o pena de muerte–, promesa ante la que todos los presos banalizaron su estancia en la cárcel (*Or.* XXI, 7-10). En su discurso dedicado al *magister militum*, Libanio resalta el carácter humanitario de Elébico, que tomaba declaración a algunos imputados sin recurrir a la tortura, los escuchaba y se emocionaba con ellos antes que

amedrentarlos con amenazas (*Or.* XXII, 20). Incluso, insiste el sofista, tiene la suficiente espontaneidad y humanidad como para acoger y escuchar a una anciana madre que le suplica por su hijo (*Or.* XXII, 22). De igual manera, mantuvo una actitud accesible para todo aquel que reclamara cualquier cosa, y no los despachaba con la frialdad y poco tacto de otros gobernantes (*Or.* XXII, 25).

Atendiendo al relato de Crisóstomo (*Hom.* XIII, *PG* 49, 138), los juzgados eran los principales hombres de la ciudad: "En verdad, los entonces juzgados eran los principales de la ciudad, la flor y nata de la nobleza. Sin embargo, se habrían sentido contentos si alguien les hubiera dado la posibilidad de seguir disfrutando de la presente vida, aún perdiéndolo todo, y la misma libertad si fuera necesario". El tono que prima en las homilías de Juan Crisóstomo mezcla imágenes estudiadamente lacrimógenas con las reflexiones personales de corte religioso y las admoniciones morales a propósito de los juicios. En un ambiente silencioso y tenso en el que se requirió la presencia de soldados en la sala de juicios para impedir que los familiares de los imputados produjeran algún altercado (*Hom.* XIII, *PG* 49, 135-137), Juan Crisóstomo introdujo pasajes de tipo admonitorio y reflexiones religiosas que incidían en la superioridad de lo espiritual sobre lo material: "Yo estaba al lado y veía que las mujeres y las jóvenes casaderas constituían un espectáculo común para todos. Incluso las que se acostaban en tierno lecho tenían el suelo como cama, y las que disfrutaban de un gran séquito de sirvientes, eunucos y de todas las restantes muestras de apariencia, desprovistas ahora de todo aquello se arrastraban ante los pies de todos, pidiendo a cada cual que en algo auxiliaran a los que iban a ser juzgados, y que hubiera un común sentimiento de misericordia por parte de todos. Yo dije lo de Salomón: *Vanidad de vanidades, y todo vanidad.* Pues veía que esto era lo que ocurría, y que otra juiciosa máxima venía a cuento de los acontecimientos: *Toda opinión del hombre es como el heno: se seca el heno, y la flor cae*".

Tras los juicios y con la sentencia final por parte del emperador Teodosio aún en suspenso –34 días, según el sofista, desde el día de la revuelta hasta la resolución final[47]–, Libanio relajó la narración de los acontecimientos posteriores a los juicios. Así, en el discurso XX, dedica varios capítulos al viaje que Cesario emprendió hacia Constantinopla para informar al emperador. Dicho viaje, al que precedió una emocionada despedida de los antioquenos y una última e improvisada cita con el sofista –si bien fuertemente literaturizada– (*Or.* XXI, 13-15), fue rápido y fatigoso, aunque contó con la ayuda de la diosa Fortuna y de otras divinidades (*Or.* XXI, 11-12, 16-19). Ya ante Teodosio, su testimonio propició el perdón y las lágrimas imperiales (*Or.* XXI, 20-22).

Por otra parte, en el discurso dirigido a Elébico, Libanio inserta los pasajes destinados a narrar con mayor amplitud las consecuencias de la llegada de la carta que

[47] Lib., *Or.* XXXIV, 6.

anunciaba el perdón imperial: el *magister militum* se alegró como uno más de la ciudad, participando de la lógica felicidad y las fiestas que surgieron como consecuencia de la llegada de la carta (*Or.* XXII, 36-38).

Juan Crisóstomo hizo apología de la causa cristiana (en concreto, y como se verá más adelante, del nicenismo meleciano) otorgando a Dios el mérito del feliz desenlace de los acontecimientos (*Hom.* XXI, *PG* 49, 211-212): "En efecto, la ciudad fue honrada –pues cuando le sobrevinieron tales peligros, dejó de lado a todos los poderosos, a los que rebosan grandes riquezas, a los que tienen gran influencia ante el emperador, y se ha refugiado en la Iglesia y en el sacerdote de Dios, y con gran fe en el cielo se ha adherido a la esperanza". El epílogo de la homilía XXI es una exhortación al pueblo antioqueno a que obvie ceremonias y ritos paganos como los lectisternios, adoptando en su lugar la espiritualidad y la fe en Dios (*Hom.* XXI, *PG* 49, 220): "Así lo celebramos como hicisteis entonces, coronando la plaza, encendiendo antorchas, y colocando camastros delante de los talleres como si fuera una ciudad recién nacida. Haced esto constantemente de otra manera, coronándoos no con flores, sino con virtud, encendiendo la luz en vuestra alma con vuestros actos, gozando con gozo espiritual, y sin cesar de dar gracias a Dios por todo esto, no sólo porque ha enmendado la terrible situación, sino porque ha consentido que sucediera. Confesemos nuestra gran deuda para con él, porque gracias a ambas cosas ha embellecido la ciudad".

II. Política, religión y cultura en Libanio de Antioquía

APESAR DE QUE, en primera instancia, podría parecer que la composición de los discursos XIX-XXIII de Libanio y de las homilías de Crisóstomo tuvieron como único motivo principal la revuelta de las estatuas, un estudio más profundo arroja un resultado diferente, pues el sofista y el religioso emplearon este acontecimiento como excusa para exponer sus ideas políticas, culturales y religiosas. La lectura de los discursos del sofista así lo confirman, puesto que la prosa libaniana se pone al servicio del ideario de un pagano clásico y clasicista: la ciudad, en primer lugar, no podía ser sino una célula política más o menos independiente cuyo epicentro, la curia, tomase las decisiones importantes. Y, al tiempo, esta concepción política debía sustentarse sobre la "teología" religiosa de Libanio, en la que, por encima de todo, primaba la relación ciudad-religión pagana. Los cimientos de este tipo de ciudad que imperó en la Grecia clásica debían forjarse en una educación cultural, literaria y, sobre todo, retórica, ya que esta disciplina era el vehículo de todas las virtudes transmitidas por la tradición clásica.

Política, religión y cultura formaron un triángulo indivisible (trazado por la retórica literaria que cultivó Libanio) en el que cada arista necesita ser estudiada por separado para comprender mejor el conjunto del pensamiento de Libanio y comprender las condiciones en las que fueron escritos los discursos XIX-XXIII a propósito de la revuelta de las estatuas.

1. *Panorama religioso a finales del siglo IV*

La conocida cita de Símaco (*Ep.* III, 10) *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* condensa el ambiente religioso de la sociedad del siglo IV, si bien es necesario matizar la jerarquía de cada religión: el cristianismo se hallaba cada vez más cómodo desde el punto de vista legislativo, el judaísmo mantenía una postura expectante, mientras que el paganismo contenía distintas tendencias que viraban hacia posiciones henoteístas (bien por la propia inercia de su evolución, bien como reacción a una religión monoteísta como el cristianismo). Sin embargo, el panorama religioso del siglo IV –que comenzó con los cristianos huyendo de las grandes persecuciones, y despidiendo ese mismo siglo como la fuerza religiosa, política y cultural más influyente del Imperio Romano– no puede constreñirse a un mero enunciado. Los últimos estudios historiográficos están centrando sus esfuerzos en delimitar y definir qué

significaba ser religioso o pertenecer a un credo determinado: aunque no se pueden colegir conclusiones definitivas, sí parece evidente que la identidad religiosa de un individuo era tan poliédrica como ecléctica, carente de límites y fronteras que pudieran trazar una imagen nítida y definida de una sola religión. Las identidades religiosas, por lo tanto, eran un complejo juego de influencias que dificultan un verdadero conocimiento sincrónico de la religión, si bien es posible sustentar el hecho religioso del siglo IV en determinados factores comunes[48].

De hecho, la complejidad del panorama religioso halla su primera dificultad en la propia nomenclatura: el significado del término "pagano" en el siglo IV. Así, Isabella Sandwell, apoyándose en *CTh* VII, 21, 2, ha llamado la atención acertadamente sobre el hecho de que *paganus*, aún en el siglo IV, denominaba a un colono[49]. Se han propuesto alternativas para no incurrir en errores o imprecisiones, tales como "griego", "heleno", "politeísta", pero considero oportuna y acertada la precisión semántica que abre el libro de P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, sobre el término "pagano" y que hago extensible a mi estudio: "Un mot revient sans arrêt dans ce livre, «païen»; il rend essentiellement deux mots anciens, l'un grec, «hellène», et l'autre latin, *paganus*. «Hellène» –il arrive que l'on précise «en matière de foi»– est employé aussi bien par les «tenants de l'ancienne religion» quand ils veulent se désigner eux-mêmes que par leurs adversaires[50]".

El paganismo no fue un monolito inmóvil que observaba el acercamiento del cristianismo con una actitud pasiva, sino que estaba configurado por diferentes actitudes de la cultura y de la religión pagana. Joaquín Ritoré Ponce propone la siguiente clasificación de las actitudes paganas en el siglo IV: "Temistio es el prototipo de intelectual integrado, mientras que colegas como Libanio, filósofos profesionales como los de la escuela de Atenas o los seguidores de Jámblico, con su biógrafo al frente, Eunapio de Sardes, se mantienen siempre en una posición marginal. Mientras que el primero intentó extraer de su formación clásica un arsenal ideológico para satisfacer las exigencias de su tiempo, en un intento, por otro lado, de garantizar la supervivencia de la propia *paideía*, los segundos, agrupados en torno a la figura idealizada de Juliano, se aferraron a un helenismo de corte tradicional (o a lo que ellos entendían como tal) que los abocaba a un proceso de marginación política y cultural[51]".

[48] MacMullen (1997), p. 32 considera que el intento de acercamiento a seres superiores, la respuesta de éstos a las oraciones, la creencia de que estos entes tutelaban a las ciudades y a las personas y los ritos eran las características esenciales de las religiones tardo-imperiales.
[49] Sandwell (2005), p.89.
[50] Chuvin (1990), p. 15.
[51] Ritoré (2000), pp. 34-35.

En efecto, no se puede comparar el sentimiento religioso de Libanio con el de Temistio, Juliano o el de otros intelectuales paganos del siglo IV[52]. Temistio fue considerablemente más heterodoxo y abierto en sus concepciones religiosas y culturales que Libanio. Por ejemplo, no atacó al cristianismo ni lo despreció culturalmente, sino que lo estimó como una vía más de conocimiento[53].

En otros centros culturales paganos, como Alejandría, encontramos el testimonio de Páladas, γραμματικός y epigramista pagano, que se lamenta del retroceso de la cultura y religión paganas (*AP* X, 82): "¿Acaso estamos muertos y no vivimos más que en apariencia, compañeros helenos, caídos en desdicha, fingiendo que la vida es sueño? ¿O nosotros vivimos cuando la vida ha muerto?". También lamenta el abandono y pillaje de los templos paganos, que podían acabar convirtiéndose en vulgares tabernas, o el ocaso del antiguo sistema civil[54].

En lo que se refiere a la comparación entre el sentimiento religioso de Libanio y el de Juliano, poco queda por decir, ya que la historiografía moderna se ha encargado de hacer de ellos un dúo inseparable y de estudiar cualquier aspecto de su relación. Sin embargo, la tendencia neoplatónica, teúrgica y excesivamente propensa al sacrificio de Juliano, tan polarizada como utópica,[55] contrastaba con el paganismo más íntimo y literario de Libanio[56].

A pesar del cuadro tan polifónico del paganismo del siglo IV, no se puede aducir que existiera un "partido pagano" para defender o proteger el paganismo. La opinión de J. Misson acerca de la existencia de un partido pagano sustentado en reuniones religiosas o mistéricas[57] debe dejar paso a la de P. Petit. El historiador y filólogo francés cree que la existencia de un partido pagano se concebía bajo la égida de una comunidad literaria y cultural, que sería, al fin y al cabo, una excusa para defender el modelo clásico de ciudad en jaque durante el siglo IV[58]. Se trataría de algo similar a la "pagan intelligentsia" de la que habla Geffcken, entre los que destacaban el propio Libanio, Temistio, Himerio, Eunapio, Oribasio de Pérgamo[59], o el denominado "pagan revival", consecuencia de la explicación a los fracasos políticos y militares

52 Aunque se aleja del tema principal de este trabajo, considero que Athanassiadi (1981), pp. 1-12 expone un breve pero provechoso acercamiento a la cuestión de la unidad del helenismo y las diversas formas de aproximarse a éste.
53 Downey (1957b), p. 261.
54 *AP.* IX, 183; 501.
55 El trabajo más denso y profundo al respecto es el de Bradbury, 1995; también Wöhrle (1995), p. 72. El propio Libanio se refería a esta forma de paganismo en Juliano en *Or.* XII, 80; también Amm., XXII, 14, 3; XXV, 4, 17.
56 Bowersock (1990), p. 6.
57 Misson (1914), pp. 99-100.
58 Petit (1955), p. 205.
59 Geffcken (1978), pp. 177-190.

ocurridos desde que los sacrificios y los cultos se fueron sustituyendo y, finalmente, prohibiendo.

Según transcurría el siglo IV, el panorama religioso se clarificaba en lo que a la política imperial se refería, dado que parte de la legislación imperial estaba destinada a combatir el paganismo[60], a pesar de que haya estudiosos que estimen que una observancia excesiva de las leyes habría conducido a desórdenes y revueltas internas[61]. En efecto, es necesario interpretar las fuentes históricas con precaución: a pesar de la claridad de los textos del *Codex Theodosianus*, se impone una lógica histórica según la cual hubiera sido material y temporalmente imposible clausurar –y en algunos casos, destruir– los templos paganos[62].

Por su parte, también sería necesario precisar que el cristianismo estaba escindido en diversas corrientes religiosas internas. Las herejías y anatemas proliferaron una vez que la protección imperial no exigía al cristianismo hacer frente común contra un enemigo que los vetara o persiguiera. En el caso de Juan Crisóstomo y del obispo Flaviano, ambos profesaron y defendieron el nicenismo meleciano, como se estudiará más adelante.

El panorama religioso en la Antioquía del siglo IV no era discordante respecto a esa dinámica general. En la ciudad siria cohabitaron judíos, maniqueos, paganos y cristianos, sin que llegaran a producirse divisiones tan extremistas como las que se daban en otras ciudades, como era el caso de Atenas o Alejandría. Ciudad clave de la predicación cristiana a principios de nuestra era[63], la Iglesia cristiana gozó desde entonces de amplia fama y llevó a cabo una gran actividad en Antioquía, especialmente en lo que se refiere a la pedagogía y evangelización cristiana[64]. En el siglo IV, la política del emperador Constantino y sus sucesores en el trono (excepción hecha, claro está, de Juliano) tendente a beneficiar al cristianismo constituyó el eje sobre el que giró la política religiosa en la capital siria, aunque el carácter abierto y no dogmático del paganismo permitió que éste sobreviviera y se adaptara a los cambios políticos e históricos, prolongando su permanencia en Antioquía hasta mediado el siglo VI[65].

60 Algunos ejemplos se pueden encontrar en CTh XVI, 10, 2; XVI, 10, 4; XVI, 10, 12; XVI, 10, 16.
61 Price (1993), p. 186.
62 Fowden (1978), p. 53.
63 Según Acta Apost., 11, 26, fue en Antioquía donde por primera vez los seguidores de Jesús recibieron el nombre de cristianos.
64 Aguirre (1988), p. 57.
65 Liebeschuetz (1972), p. 226.

2. *El pensamiento religioso de Libanio*

La valoración negativa del sentimiento religioso de Libanio se ha mantenido durante siglos. Así se observa al leer las citas P. Possevin y Gaetano Negri transmitidas por J. Misson: "Ce fut un ennemi des chrétiens; mettez-vous en garde contre ses idées" ; "...comme un esprit impressionnable, vaniteux, superficiel, mais brillant. Enthousiaste admirateur des traditions helléniques, il hait le christianisme et ne voit de salut que dans le retour à l'antique", o los improperios e insultos que los copistas cristianos escribieron en los márgenes durante el proceso de transmisión de su obra: σίγα, βέβηλε, σκαιόν, ἐκπτύων, ὕθλον, ληρεῖς, φλυαρεῖς, φλυαφεῖς[66]. El motivo de opiniones tan extremas puede explicarse por la estrecha relación –o completa asimilación, cabría decir– entre el comportamiento religioso del sofista y el del emperador Juliano dentro de la tradición historiográfica cristiana[67].

Pero a pesar de su copiosa obra, ha habido muy pocos estudios consagrados monográficamente a la concepción de la religión del antioqueno. Salvo las dos obras de J. Misson, *Recherches sur le paganisme de Libanios* y *Libanios et le christianisme*, la más reciente aportación de G. Wöhrle, *Libanios's Religión* y algunos trabajos de Isabella Sandwell, la bibliografía moderna ha estudiado a Libanio, principalmente, como simple apéndice del ideario religioso del emperador Juliano, o como último bastión o albacea del paganismo.

"Sa religion se manifeste essentiellement sur trois plans: d'abord un combat défensif au profit des cultes traditionnels, qui induit une farouche résistance antichrétienne ; ensuite un ensemble diffus et complexe d'actes individuels, d'attitudes, d'effusions et surtout d'interprétations des événements ; enfin, et surtout, un lien culturel qui, à l'intérieur d'une zone de croyance parsemée de scepticisme, en particulier à l'égard des mythes, permet de développer une argumentation paradigmatique[68]". Como se deduce de las palabras de Schouler, la religión de Libanio no fue en absoluto simple, especialmente porque cualquier clasificación taxonómica que pretenda acercarse a su sentir religioso topará con un primer obstáculo: Libanio no hizo distingos claros y tajantes en el campo de la religión, no precisaba de una definición propia que estableciera un límite más allá del cual se hallaba la alteridad religiosa. Sus textos no son un asidero seguro para el estudio de su paganismo pues éstos revelan una preocupación mucho mayor por el estilo que por disertar acerca de la religión, materia que está presente en todas sus obras pero que no se convierte en un elemento sobre el que disertar.

66 Misson (1914), pp. 4-6.
67 Schouler (2002), p. 161.
68 Schouler (1991), p. 272.

En la idiosincrasia del sentir religioso de Libanio concurrieron distintos elementos culturales y religiosos típicos de la civilización clásica helena y pagana. Así, la creencia en los dioses, y, sobre todo, la confianza en que éstos intervienen activamente en el plano humano (no hay más que leer su discurso I, *Autobiografía*, en el que la diosa Fortuna se yergue en el núcleo capital de su experiencia vital), es una constante a lo largo de su obra[69]. El concepto de la religión en Libanio también se sustentaba en la creencia y práctica de la magia. De hecho, su discurso XXXVI, cuya datación ronda el año 386, aborda las consecuencias sociales que sobre él recaían a propósito de sus supuestas prácticas mágicas, aunque son las referencias personales de su discurso I, *Autobiografía*, las que aportan más información acerca de su confianza en la magia[70].

Libanio también creyó en la comunicación con los dioses[71], en la capacidad admonitoria de los sueños y, como narra el propio sofista, participó de los misterios, institución religiosa de gran predicamento durante el siglo IV[72] (*Or.* I, 23): "(...) cuando me puse en camino hacia Argos para ser iniciado en los misterios que se celebraban".

El paganismo de Libanio no atendía a cuestiones teológicas, filosóficas o alegóricas[73], sino que era clásico en el sentido de que la religión aparece unida, soldada indefectiblemente, a la concepción de la ciudad. S. Swain ha puesto de manifiesto recientemente tal ideal cívico en la religión de Libanio: "It is often said that Libanius was not very religious. This is true if it means he is not theological. Traditional Greek religion was civic and social. Its main concern was to establish a correct relationship for the city state with its gods. The local-political axis of religion was expressed through mythological stories of the gods'activities including their involvement with humans. Personal belief operated within this civic system. Libanius remains traditional here. He was not influenced by Neoplatonic ideas of noetic or theurgic approaches to the divine[74]". Es bien sabido que religión y Estado eran dos conceptos que iban de la mano en la antigüedad clásica, y esa misma concepción es la que tenía Libanio de la religión, en cuyo ideario estaba enquistada la idea de comunidad y pertenencia a una ciudad; religión y ciudad eran, por lo tanto, dos caras de la misma moneda[75].

Ser heleno no se constriñó a una cuestión meramente geográfica o lingüística, sino que, para Libanio, devino en la adquisición de la *paideía* clásica y del amor por la retórica, y, en consecuencia, una virtud susceptible de ser enseñada, un elemento cultural[76]. Es por ello que la enseñanza de la retórica, la disciplina que vertebró todo el pensamiento e ideario de Libanio, se convirtió en el aspecto principal que relacionó

69 Misson (1914), p. 93.
70 Lib. *Or.* I, 3; 43; 50; 62; 71; 98; 171-177; 201; 245, 249.
71 Misson (1914), pp. 108-112.
72 Lomas (2003), p. 493.
73 González (1999), p. 75.
74 Swain (2003), p. 370.
75 Wöhrle (1995), p. 82.
76 Ritoré (2000), p. 36; Schouler (1991), p. 270; Whitmarsh (2001), p. 24.

cultura y religión en la obra del antioqueno. L. Pernot se pronuncia al respecto de la siguiente manera: "L'enseignement rhétorique romain est largement bilingue et biculturel, tandis que l'enseignement rhétorique grec est hellénocentrique[77]". Estoy de acuerdo con esta afirmación, y el mismo Libanio era consciente de ese onfalismo cultural que convirtió a la cultura helena en el epicentro de la vida cultural, política –e incluso económica–[78] de su tiempo y la hizo superior a cualquier otra cultura, y, en especial, a la cristiana (*Or.* XVI, 47): "Luego, cuando alguien recuerda a Platón y Pitágoras, os excusáis en vuestra madre, en vuestra mujer, en la administradora, en el cocinero, en la antigüedad de vuestras creencias y no os avergonzáis por ello, aunque deberíais hacerlo, sino que sois la carga de esos a los que debíais gobernar, y creéis que haber pensado de forma deshonesta durante tiempo es una gran justificación para seguir haciéndolo, como si alguien que en su juventud hubiera vendido su lozanía conservara esta enfermedad a través de las demás etapas de la vida".

De hecho, cualquier estudio que pretenda aproximarse a la concepción religiosa de Libanio debería comenzar por este texto (*Or.* LXII, 8): οἰκεῖα γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφότερα, ἱερὰ καὶ λόγοι. Con estas palabras, Libanio quería poner de manifiesto que la línea más corta entre paganismo y helenismo era la retórica, disciplina a la que Peter Brown también atribuye la capacidad de conciliar hombres y culturas: "Formalized, elevated, reassuringly predictable, and invariable fulsome, rhetoric provided a permanent background music to the consensus in favor of Roman rule skillfully fostered among the civic notables of the Greek world[79]".

No extraña, por lo tanto, que el sofista alabara algunas medidas tomadas por el emperador Juliano para restablecer, conjuntamente, el esplendor de la retórica y de los dioses paganos (*Or.* XVIII, 157): "Él –*sc.* Juliano–, al considerar hermanos las letras y la religión sagrada de los dioses, y viendo que esto se encontraba en completo abandono, y lo primero aún más, obraba para recuperar finalmente esto y para que los hombres amaran de nuevo las letras, a veces con honores a los duchos, a veces al componer discursos él mismo[80]".

Libanio, en conclusión, consideraba la retórica como la panacea de todos los males, el remedio capaz de solucionar cualquier situación (*Or.* XXIII, 21): "Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que

77 Pernot (1998), p. 134.
78 Forlin (1985), p. 202; López Eire (1996), p. 149.
79 Brown (1992), p. 40.
80 Cribiore (2007), p. 90 resalta las diferencias en materia de educación entre Libanio y Juliano.

sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama".

Pero la realidad era entonces otra, y la retórica estaba en clara decadencia frente a disciplinas como el latín, la estenografía, el derecho[81]. Libanio, consciente de esos cambios, hace de la retórica un remanso del tópico de la edad del oro (*Or.* II, 43-44): "Sea: si, en verdad, todo lo demás me congraciara con los tiempos actuales, ¿no tendría razón en provocar una guerra por la sola situación de las letras? Antes, en ella brillaban los antiguos, pero ahora están a la sombra; antes incluso arrastraba a la juventud de todas partes, pero ahora se la juzga sin valor: creen que se parece a las piedras y el que la cultiva está loco porque desperdicia la semilla. Los frutos, en cambio, proceden de otro lado, de la lengua de Italia, ¡soberana Atenea!, y de sus leyes. Los que las conocían antes tenían que llevarlas y permanecer de pie mirando al rétor, esperando el "tú, lee". Sin embargo, actualmente los secretarios están en los más altos cargos, y se ríen del que aprende oratoria en vez de aquello y él se lamenta".

Queda demostrada, pues, la superioridad que el sofista atribuía a la retórica helena; pero es precisamente en este punto cuando querría insertar un texto de un estudioso de la religión antigua y de Libanio. Estas palabras son de A. Festugière: "Il ne semble pas non plus que Libanius ait été attaché aux dieux païens par une dévotion personnelle. Du moins la lecture de ses oeuvres –discours et lettres– n'en laisse-t-elle voir nulle trace[82]".

Esta opinión de Festugière que comparto podría, sin embargo, matizarse: la profundidad religiosa de Libanio es directamente proporcional a la de los textos que lee y admira[83]. A raíz de todo lo expuesto, creo que podría postularse que el sofista profesaba un "monoteísmo cultural" antes que un verdadero paganismo fundamentado en creencias religiosas. Supeditaba la cultura literaria a la religión, entendiendo por cultura "the system by which a social order is expressed, reproduced, experienced, and investigated (...) culture almost always becomes allied with a nation or a state, providing the sole criterion for delineating civilization from what is barbaric[84]".

Las referencias a Roma y a la cultura cristiana, el polo antagónico de la paideia helénica, apenas existen, y en los pocos casos en los que alude a éstas lo hace con agria acritud, actitud que nos conduce a una visión de Antioquía falsa y desmembrada[85]. El sofista considera que Antioquía era superior a Roma por ser el núcleo del Imperio Romano en cuanto a cultura helénica y a retórica (*Or.* XI, 270): "Así pues, ¿qué ciudad es digna de compararse? En efecto, es más rica que las más antiguas, a unas rebasa en tamaño, a otras sobrepasa en nobleza, a otras por la fertilidad de su tierra.

81 Criscuolo (1993), pp. 153-154; Wöhrle (1995), p. 76.
82 Festugière (1959), p. 230.
83 Criscuolo (1995), pp. 88-89. Para una opinión alternativa, Sandwell (2007), pp. 58-59, 91-92.
84 Limberis (2000), p. 376.
85 Mass (2001), p. 14.

Ciertamente, Antioquía es superior a la que la sobrepasa por sus murallas debido a la abundancia de agua, a la bonanza de sus inviernos, a la urbanidad de sus habitantes y a la práctica de su sabiduría. Respecto a la ciudad que es aún más grande, Antioquía es superior por lo mejor que hay: la cultura helénica y las letras[86]".

En lo que respecta al cristianismo, Libanio fue consciente de su situación de poder y de que la mayor parte de los antioquenos se mostraban reacios a una resurrección del paganismo[87]. Sabía, por lo tanto, que los dioses paganos salvaguardas de la justicia (*Or.* XVI, 48), "los que son verdaderamente los señores del cielo", estaban cerca de su ocaso. El sofista reflejó en el 364 la situación del paganismo con tanta contundencia como lirismo mitológico en la peroración de su *Canto fúnebre por Juliano* (*Or.* XVIII, 38): "porque ya ningún dios transforma a un hombre que sufre en piedra, en árbol, en pájaro".

Eran varios los motivos por los que Libanio censuró en ocasiones el cristianismo: una religión eminentemente individual, que rompía el indisoluble binomio religión-ciudad en el que se cimentaban las creencias del sofista, no podía sino provocar su rechazo, habida cuenta de la concepción clásica que de la ciudad tenía. Constituían, por lo tanto, una amenaza para su esquema cívico. En sus escritos no se pueden encontrar las palabras "cristiano, cristianismo", sino que refiere a ellos en términos "impíamente" despectivos: (*Or.* I, 207) οἱ δυσσεβεῖς, (*Or.* I, 255) εἰδὼς οὐδ' αὐτὸς θεούς, (*Or.* XVIII, 122) δόξαν δὲ περὶ θεῶν οὐκ ἀληθῆ, frente al conjunto de los que están del lado de las creencias correctas, εἰς δὲ τὴν μερίδα τὴν ἡμετέραν εἰσάγων (*Or.* XIV, 42). Dentro del cristianismo, Libanio tuvo especial ojeriza hacia los monjes por sus actividades violentas y destructivas contra los templos paganos rurales, lo que provocó que saliera a flote el tono más apologético y vindicativo de Libanio en su famoso discurso XXX, *Pro Templis*[88], empleado por toda la historiografía moderna como base del estudio de la violencia por parte del monacato.

Es necesario destacar la absoluta legalidad que ampara el testimonio del sofista en lo que respecta a las acusaciones de delito contra monjes (*Or.* XXX, 8): "Ciertamente, tú no has ordenado que se cierren los templos ni que nadie los visite ni has expulsado de los templos ni de los altares el fuego ni el incienso ni las ofrendas de otros perfumes". En efecto, cuando Libanio compuso este discurso el emperador Teodosio aún no había promulgado el edicto que acabó por dar el golpe definitivo al paganismo. Pero para el sofista, el cumplimiento de la ley estaba por encima del credo religioso (*Or.* XXX, 55): "Nosotros, emperador, en caso de que alabes lo sucedido y transijas con

[86] Sin embargo, en *Or.* XX, 40, reconoce ser inferior a estas dos ciudades, igual a Milán, Tréveris y Alejandría y superior a todas las demás.

[87] Liebeschuetz (1972), p. 224; Schamp (2006), p. 304.

[88] De opinión contraria es Anderon (1993), p. 46, quien estima que este discurso es un "swansong". Para un repaso a la legislación imperial sobre los templos paganos en el siglo IV, Quiroga (2006a), pp. 137-139.

ello, lo soportaremos no sin pena, y demostraremos que sabemos obedecer. En cambio, si éstos se lanzan sin tu permiso o contra lo que ha permanecido o contra lo que se ha erigido rápidamente, entiende que los señores de los campos se defenderán a sí mismos y a la ley". El problema, según palabras de Libanio, afecta a la economía del Estado (*Or.* XXX, 10) y, lo que es aún más grave, al conjunto del Imperio Romano (*Or.* XXX, 5): "Y si recorres toda la extensión del Imperio, hallarás que esto sucede en todas partes; incluso en la primera ciudad después de la más grande hay aún algunos templos, porque, aunque privados de honores –pocos de los muchos que hubo–, no se han perdido del todo de ella". Es más, la defensa de los templos es la defensa de un bien propio del emperador (*Or.* XXX, 43): "Sin duda, los templos son posesiones de los emperadores, como el resto de las otras cosas". Para el sofista, por lo tanto, los monjes eran peores que los bandidos (*Or.* XXX, 12): "Ellos –*sc.* los bandidos– intentan pasar desapercibidos y niegan las acciones que acometen, y si los llamas "bandido", los ofendes. En cambio, éstos –*sc.* los monjes– se enorgullecen y se vanaglorian y dan a conocer sus acciones a los que las desconocen; incluso, dicen que son dignos de honores". No le falta razón ni habilidad retórica a Libanio al recordar este punto a Teodosio, puesto que el Estado estaba al cargo de las tierras de las que dependía el funcionamiento de los templos paganos[89].

El odio de Libanio hacia los monjes (miembros activos en el desarrollo posterior de las consecuencias de la revuelta de las estatuas) estuvo también motivado por el desprecio que éstos sentían por la primacía de la cultura helénica y la *paideía* retórica, por lo que es comprensible que se cebe con un sector del cristianismo caracterizado por vanagloriarse de su incultura[90]. Por otro lado, la constante preocupación cívica de Libanio, traducida en innumerables actuaciones a favor de Antioquía, encontró su contrapartida en la actitud de los monjes que masivamente su marcharon a lugares desérticos[91], pues no querían ocuparse de cargos que los comprometiesen con la ciudad, por lo que en ocasiones constituyeron un peligro porencial de disturbios dentro de las ciudades[92].

Pero a pesar de la apariencia de excesivo subjetivismo de las críticas de Libanio, agrias y condenatorias, se puede decir de éstas que se hacían eco de la legalidad imperante en aquel momento: no hay texto alguno coetáneo al sofista cuyo contenido legitime la destrucción de templos. Del mismo modo, hay que comprender que la separación de dos conceptos que aún hoy, desde una distancia secular, estudiamos como uno solo, la religión y las letras clásicas, produciría un efecto revolucionario y provocador en una sociedad autocomplaciente en sacralizar la *mos maiorum* y el criterio de antigüedad. Parte de la mala relación de Libanio con los cristianos, por lo tanto,

[89] Buenacasa (1997d), pp. 42-43.

[90] Blázquez (1998), p. 247.

[91] Teja (1989), p. 11.

[92] Teja (1989), p. 23.

residía en su falta a la estricta observancia de las leyes y de las costumbres, además del carácter exclusivista y menos cívico de la religión cristiana en el siglo IV.

Sin embargo, este fuerte desencuentro con la religión cristiana no se convirtió en guerra, discriminación o intolerancia. A pesar de que Libanio, a causa de su carácter vehemente, tendía con facilidad al vituperio, priorizaba el hecho cultural, la retórica, la *paideía* clásica por encima de de las convicciones religiosas. Como ejemplo, cabe argüir la crítica en similares términos condenatorios a los dirigidos contra los cristianos a otros sectores de la población –entre ellos también paganos– que merecieron el menosprecio de Libanio por su falta de interés hacia la cultura clásica. No hay más que atender a sus pasajes *Or.* XXI, 22 o XXIII, 20-28 donde ataca a la mayoría de sus alumnos por su absoluto desinterés respecto a la *paideía* y a la retórica.

La inquina de Libanio no se dirigía a la totalidad del cristianismo, sino contra aquellos sectores o personas que despreciaban el modelo cultural y cívico por él propuesto, si bien hay pasajes en la obra del sofista en los que los tópicos presentes en el contexto de la batalla ideológica entre cristianismo y paganismo se hacen presentes[93]. Así, G. Wörhle sostiene que Libanio tuvo amistades entre los cristianos, J. Misson refiere que mantuvo correspondencia con, al menos, veinticinco cristianos, y Paul Petit, en su estudio prosopográfico sobre el alumnado del sofista, señaló que fueron numerosos los alumnos cristianos que asistieron a sus clases[94].

Hay otros aspectos esenciales en el *corpus* completo de las obras de Libanio que sólo se pueden explicar desde una postura religiosa conciliadora del sofista: la continua defensa de su ciudad, Antioquía, y de la institución de la curia, dado que tanto en la una como en la otra predominaba una mayoría cristiana. Sería ilógico pensar en una paradoja político-religiosa en el ideario de Libanio (defender a la curia al tiempo que atacar a los cristianos). Lo más correcto, en mi opinión, consiste en no considerar a Libanio como un intransigente en lo religioso, sino como defensor de un ideal político, cívico y cultural bajo el que históricamente vivieron los paganos.

Como muestra de tal defensa conciliadora, poseemos la carta 1543 del sofista, dirigida al obispo Anfiloquio de Iconio[95], antiguo alumno suyo convertido al cristianismo. Su conversión conllevó la puesta en práctica de la retórica que Libanio le enseñó, por lo que el sofista termina por alegrarse y felicitar a Anfiloquio. Libanio priorizó, por tanto, la praxis de la retórica antes que la exclusión religiosa[96]. Hay otras epístolas del sofista en las que defiende a otros cristianos; así, escribe al gobernador de Arabia, Belaio, para interceder por un antiguo amigo suyo, Orión, en aquel entonces ya cristiano (*Ep.* 763, 1): "Orión es mi amigo desde hace años cuando mi madre nos reunía, y considero que es, al mismo tiempo, un hombre virtuoso y que no imita ni

93 Lib., *Or.* XVI, 47; XVIII, 178.
94 Wöhrle (1995), p. 80 ; Misson (1920), pp. 88-89; Petit (1957a), pp. 116, 119-122.
95 López Eire (1996), pp. 207-221 lleva a cabo un profundo estudio de esta carta.
96 López Eire (1996), p. 214.

censura a los que se valen de su poder de forma deshonesta". Lo mismo sucedió con su vecino Eusebio (*Ep.* 1411, 4), al que alojó en su casa cuando se escapó de la encarcelación bajo el mandato de Juliano; Libanio argumentó de la misma forma que en el caso anterior: la bonhomía predominaba sobre cualquier concepción religiosa. Sus quejas y reticencias hacia el cristianismo estaban motivadas por lo que sería algo similar al "ateísmo" en términos de un pagano clasicista: los antiguos y ya viejos dioses iban cediendo ante un dios cuya repentina aparición suponía un desastre para la cultura helena y su modelo cívico[97].

Se aprecia, por lo tanto, un matiz a tener en cuenta: Libanio priorizaba el elemento cultural y humanitario sobre el religioso. En este sentido, parece más lógico pensar que dirigiera un ataque al cristianismo en general, mientras que habría una actitud de respeto individual hacia algunos cristianos, siempre y cuando atendiesen a su ideal cívico y cultural. Pero en ningún caso Libanio preconizaba la censura o la imposición religiosa, ya que era sabedor de la falsedad que había tras gran parte de las apostasías (*Or.* XVIII, 122): "Pues es posible curar a la fuerza a los que tienen su cuerpo enfermo, pero no podría rechazarse una falsa creencia sobre los dioses amputando o cauterizando, sino que, a pesar de que la mano sacrifique, la razón amonesta a la mano y reprocha la debilidad del cuerpo que presta reverencias como antes: es un cambio de apariencia, no un cambio de credo".

Una vez establecida la actitud religiosa de Libanio y su relación con los cristianos, queda por determinar qué paganismo era el que profesaba el sofista

La religión no constituía traba alguna para que Libanio mantuviera relaciones con judíos, maniqueos, paganos o cristianos, y prestara la ayuda que él creía en poder de un sofista. Sólo el desprecio por la retórica y el pensamiento cristiano que creó un hiato entre las letras clásicas y su contexto religioso parecen haber sido causa de rencor u odio en Libanio. Incluso las numerosas relaciones que Libanio mantuvo con los altos poderes de su tiempo se sustentaban en una tácita comunión en torno a la cultura helena. De hecho, en un siglo tan violento y cambiante como lo fue la cuarta centuria, la retórica y la *paideía* eran tablas de salvación a las que se aferraron náufragos culturales de todas las religiones[98]. Ciertamente, esa *paideía* ("*Paideia*, not philosophy, set the limits to intolerance", en palabras de Peter Brown[99]) se convirtió en un elemento conciliador alrededor del cual paganos y cristianos tomaban prestadas ideas y teorías. Peter Garnsey, en este sentido, codificó la definición de tolerancia en el ámbito de la religión tardo-imperial: "Toleration implies disapproval or disagreement coupled with an unwillingness to take action against those who are viewed with disfa-

97 Lib., *Or.* XIII, 12.
98 Cabouret (2002), p. 193; Liebeschuetz (1972), p. 227
99 Brown (1992), p. 39.

vour in the interest of some moral or political principle. It is an active concept, not to be confused with indifference, apathy or passive acquiescence[100]".

Con todo, es necesario tomar precauciones para no incurrir en ningún anacronismo, puesto que es evidente que la tolerancia religiosa era un concepto distinto en la antigüedad tardía: una sociedad ajena a conceptos como el ateísmo, con una habilidad camaleónica para adoptar nuevas divinidades y acabar por transformarlas en trasuntos de sus dioses políados, capaz de hacer de la religión un arma política y militar –pensemos por un momento en la *evocatio*–, no podía tener un concepto de tolerancia como el actual. A diferencia de otras ciudades y metrópolis imperiales –nótese el recurrente ejemplo de Alejandría–, Antioquía fue una ciudad en la que las disputas religiosas solían dirimirse en el ambiente de las elites culturales, pero no a nivel popular. Algunos escritores paganos personificaban ese sentimiento de mesura y respeto por la alteridad acorde e inherente al concepto de tolerancia religiosa en el contexto del convulso y acelerado siglo IV[101].

Atendiendo a las palabras de Garnsey, o de P. Brown, sí se puede decir que Libanio mantuvo una actitud tolerante: priorizó la educación retórica por encima de la propia religión, y sólo se mostró en desacuerdo con la religión cristiana cuando ésta se saltaba los límites legales o ponía en peligro un sistema social, político y cultural de varios siglos. En esta línea de pensamiento se pueden interpretar varios pasajes de su obra (*Or.* XVIII, 122; XXX, 29), en los que defiende la libertad de pensamiento religioso y el diálogo antes que la presión para provocar falsas conversiones.

Libanio, por lo tanto, mantuvo a través de una retórica viva y eficaz una posición religiosa pragmática, idealista y, sobre todo, pesimista[102].

3. *El pensamiento político de Libanio*

El pensamiento religioso no era un elemento independiente respecto al ideario político de Libanio; así, aunque es destacable la escasa capacidad de Libanio para teorizar sobre asuntos políticos, se antoja necesario configurar un mapa político y cívico en el amplio corpus de Libanio en la medida que éste afecta a los discursos compuestos tras la revuelta de las estatuas.

"Libanios fut-il purement et simplement un conservateur étroit, ou bien s'inspira-t-il largement de la critique idéaliste de son temps?[103]" Esta pregunta de J. Misson aún sin contestar permanece como el núcleo de las investigaciones sobre el ideario político del antioqueno. Los cimientos del pensamiento cívico y político de Libanio se sostenían

[100] Garnsey (1984), p. 1.
[101] Price (1993), p. 187. Léanse en este sentido Amm, XXX, 9, 5 o Them., *Or.* V, 68b.
[102] Wöhrle (1995), pp. 71-72.
[103] Misson (1914), p. 9.

sobre una tradición retórico-política existente ya en el siglo IV a.C.[104], algo que no tiene que ser sinónimo de una visión anacrónica. Pero puede que la pregunta de Misson no esté formulada correctamente, y donde él sitúa una disyunción cabría esperar una relación consecutiva: la ideología cívica y política de Libanio era conservadora puesto que se inspiraba en textos pertenecientes a épocas muy anteriores, fijados e inamovibles en la cultura imperial, *de modo que* su perspectiva de los acontecimientos contemporáneos tenía su núcleo en unos modelos extemporáneos –que no anacrónicos–, derivando en una postura crítico-idealista motivada por el divorcio entre sus ideales y la realidad que le tocó vivir. Las anteriores afirmaciones no tienen que significar que el sofista viviera como un Quijote prendado de los tiempos antiguos, viendo asambleas locales plenipotenciarias e independientes donde sólo había curias sometidas a dictámenes imperiales, ya que fue consciente en cada momento de la situación que atravesaba el gobierno local de Antioquía, la situación de su ciudad y su relación con otras instituciones imperiales.

El mapamundi de Libanio podría reducirse principalmente a dos ámbitos: por un lado, el campo, al que Libanio consideró importante hasta el punto de atribuirle alma en una peculiar ontología silvestre (*Or.* XXX, 9): "Pues, emperador, los templos son el alma de los campos". Por otro lado, la ciudad, con la curia como institución cívica primordial y centro neurálgico de la vida de los antioquenos y del pensamiento político del sofista, como señala acertadamente Norman: "All his life he remained staunchly provincial at heart, by birth and environment closely attached to the curial class of Antioch, by choice and profession sufficiently removed from it to view both it and the other classes among his fellow citizens with more detachment, if with no less humanity. His royalties were to his own city –to Antioch, not to Rome– to the old religion and the old education, the rule of law and the rights of property. For this reason he was well suited to express virtues of the traditional way of life in the Eastern municipalities[105]".

El establecimiento del Imperio Romano supuso, en cierto modo, una perpetuación y generalización del modelo de ciudad clásico[106], hecho más patente aún en la parte oriental: "In the process of Romanisation, the Greek provinces of the East, never having become wholly assimilated, continued to be characterised by an intellectual and social independence, sometimes amounting to resistance, which showed itself in a variety of ways[107]". Sin querer contradecir, en modo alguno, a Glanville Downey, sí creo necesario precisar su afirmación en lo que concierne a Antioquía: no creo que esa reticencia de las elites culturales a ser romanizadas se basara en un afán de independencia respecto al poder centralizado, sino que consistía en la persistencia de

[104] López Eire (1995), p. 372.
[105] Norman (1958), p. 79. En esta misma línea, Francesio (2004), p. 113; French (1985), p. 149; Schouler (1977), pp. 982-984.
[106] Liebeschuetz (1992), p. 3.
[107] Downey (1966), p. 351.

una idiosincrasia, tanto cultural como política, enraizada profundamente en los presupuestos culturales de la *paideía* helénica y del movimiento de la Segunda Sofística.

Ese sustrato de personalidad o remanente cultural heleno propició que Libanio considerara a Roma con cierto desdén, como sucede en su discurso XI, su panegírico a Antioquía. De las casi cien páginas que ocupa el panegírico en la edición de Förster, el sofista sólo dedica las siguientes líneas a la presencia romana en la ciudad siríaca (*Or.* XI, 129-130): "Pero cuando el dios cesó el poder de aquellos y ciñó todo a la cadena de oro de los romanos, se entendió rápidamente como una decisión de los dioses, y se recibió el cambio sin ruido. Era inevitable que sucediera –aunque la ciudad hubiera peleado–, por ello se unió sin luchar para disponer de un futuro libre de hostilidad y sin dar motivo para el rencor. Por consiguiente, a cambio de esa disposición, disfrutó del cuidado de los mandatarios hasta el punto de que el pueblo sólo notó que había habido un cambio en el poder; mantuvo por igual su abundancia de bienes, como si no hubieran sido unos –*sc.* macedonios– los fundadores de la ciudad, y romanos los que la hubieran tomado, sino que era como si éstos tuvieran algo que hubieran creado y la respetaran con la benevolencia debida a sus obras. De esta manera cuidaron la dignidad que tenía la ciudad y añadieron cuantos títulos es costumbre entre ellos y no la privaron de ser la metrópolis de Asia".

Sin dejar de lado los recursos retóricos que Libanio emplea para edulcorar la realidad de la Antioquía del siglo IV y las premeditadas omisiones para enaltecer el valor de su ciudad natal, encontramos una ciudad griega de corte clásico[108]: la morfología y las narraciones mítico-históricas de fundaciones de ciudades eran dos elementos básicos en la concepción de la ciudad clásica "pagana". Así sucede en el caso del discurso XI de Libanio: la descripción de la ciudad (capítulos 196-271) y el origen mítico e histórico de la ciudad siríaca (capítulos 42-131) conforman la mayor parte del discurso. Y es, otra vez más, la retórica la que conduce y, sobre todo, influye en la concepción de la ciudad en el ideario del sofista. La ciudad aparece como un ser vivo, dado que se resiente si es herida (*Or.* XX, 40): "Una ciudad de menor importancia que ésta también habría alcanzado los mismos privilegios en situaciones igual de erróneas, ya que él sabe que, del mismo modo que si extirpas la parte más insignificante del cuerpo humano, perjudicas todo lo demás, así sucede también con la estructura de las ciudades: se desea lo que hasta hace poco existió y luego desapareció". Eso sí, las ciudades viven eternamente, puesto que tienen la capacidad de resucitar (*Or.* XII, 50): "Ya que pensaba –*sc.* Juliano– que las ciudades no experimentan lo que sucede a los hombres, pues para éstos la muerte es inevitable, pero las ciudades pueden resucitar, tendió la mano a las que estaban destruidas".

El hecho de pertenecer a un movimiento cultural como la Segunda Sofística y el no haber tenido más influencias en su pensamiento que las lecturas de los autores griegos

[108] Forlin (1985), p. 200.

ya clásicos desembocaron en una consideración por parte de Libanio de la ciudad como núcleo vital, obviando la significación del Imperio como unidad política última y superior[109]. Parece, por lo tanto, que Libanio no vacilaba ni se planteaba siquiera la dualidad –o, para ceñirnos mejor a su pensamiento, la dicotomía– estado/ciudad como una posibilidad de gobierno[110]. Huelga decir que tal posibilidad, la aspiración política y cívica fundamentada en la idea de una ciudad independiente del gobierno imperial central, sólo existía en el ánimo del sofista[111].

Las críticas y la desazón que sentía al contemplar los tiempos en los que vivía estaban motivadas por ser, precisamente, ese "Grec traditionaliste" (en palabras de Paul Petit): el natural decurso del tiempo y los rápidos cambios que se produjeron a lo largo del siglo IV –no hay que olvidar que los años que vivió Libanio coincidieron con los del establecimiento del cristianismo en la sociedad y en el poder– hicieron de su pensamiento político una utopía que se desmoronaba en vida. M. Forlin Patrucco ha puesto de manifiesto ese divorcio entre pensamiento y realidad en la obra de Libanio: su estudio del léxico político del antioqueno –basado en la imagen idealizada que el sofista traza de su ciudad natal en su discurso XI– concluye que existe una evidente separación entre el vocabulario que el sofista emplea (en especial, en lo que se refiere a la denominación de los distintos cargos administrativos y gubernamentales en los que tiene como referente a la *polis* clásica) y la realidad que le rodea (un imperio más centralizado desde la reforma diocleciana[112]).

La curia era un elemento absolutamente vital para la vida de las ciudades antiguas; tanto que la historia de una y otra están indefectiblemente unidas. La trascendencia de la curia cobra mayor importancia aún si centramos su estudio en la obra de Libanio[113]. El carácter petulante y egocéntrico de Libanio le llevó a hacer públicos muchos datos personales –algunos de ellos, retocados o directamente falseados– y, entre ellos, destaca que resalte el origen curial de su familia, si bien él estuvo exento del cargo y, por ende, de sus gravosas cargas (*Or.* II, 54): "No actúo como curial, pues me he librado por mi ocupación en los discursos", hecho que martirizó –o al menos esa es la imagen literaria con la que se autorretrata– al sofista (*Or.* XV, 85): "Procedo de un linaje de coregos, emperador, pero Fortuna me impidió ejercer como tal. Es vergonzoso vivir sin poder beneficiar a mi ciudad. Así pues, ya que estoy privado de liturgias que la satisfagan, concédeme el vanagloriarme por salvarla".

Libanio esboza un esquema de la curia antioquena idealizado (es fácil encontrar en la obra del sofista la contrapartida realista, como demuestran sus discursos XLVII-

[109] Petit (1955), p. 182.
[110] De Salvo (2001), pp. 737-739.
[111] Cabouret (2002), p. 191.
[112] Forlin (1985), p. 202.
[113] Petit (1955), pp. 283-284.

XLIX, un ataque a algunos curiales) en su panegírico de Antioquía[114]; de esta manera, para el sofista, la curia es la base de la ciudad (*Or.* XI, 133): "Observemos, en primer lugar, la curia, porque toda la dignidad de la ciudad reposa también sobre ella como sobre una raíz. Ciertamente, sólo ella es la más grande de todas y la mejor, porque puede enumerar a sus padres, abuelos y bisabuelos incluso más allá de ese linaje". Si seguimos las excesivamente elogiosas palabras acerca de la curia del discurso XI, se observará que el elogio de la curia antioquena responde a una división en cuatro funciones que atienden a su influencia en distintos campos de actividad:

1. Culturalmente, la curia es epicentro de la sabiduría y de la retórica de la ciudad siria (*Or.* XI, 139): "En efecto, la curia participa tanto de la sabiduría y del poder de la retórica que se podría decir de ella que es un grupo de sofistas que demuestran su arte en las facetas principales de la vida".
2. Ese mismo poder de la retórica es la base necesaria para preservar su propia libertad y tomar las decisiones políticas más acertadas (*Or.* XI, 141): "Entre nosotros el poder de la retórica preserva por completo la libertad de la curia, y hace que los magistrados actúen según su denominación, colaborando con los prudentes para encontrar la mejor determinación, e impidiendo el libertinaje de los osados con la fuerza de su sabiduría, y tornando en mansedumbre la ira con su elocuencia, como si fuera un encantamiento. Así poseen un remedio más fuerte que el exceso de aquellos".
3. Esa actitud generosa con la palabra se transforma en magnificencia económica que garantiza el bienestar de los ciudadanos, ya que los curiales (*Or.* XI, 134) "por su previsión, eluden la pobreza, gastan el dinero con más placer en beneficio de la ciudad que otros granjeándose sus ganancias, lanzándose al gasto tan pródigamente que han temido caer en la penuria. Gastan de distintas maneras, sustentando a la muchedumbre cuando hay necesidades y disimulando la escasez del campo con donativos, sirviendo y cautivando siempre a toda la ciudad con el disfrute de los baños y con la alegría de los espectáculos".
4. Por último, los curiales no sólo eran generosos, sino que también eran el referente de la justicia para los gobernadores (*Or.* XI, 142): "Impugnan cuando se descuida la justicia, y aprueban cuando vence. Y es importante para la vida del gobernador que la curia crea que ha deliberado con justicia".

Sin embargo, el tono laudatorio propio de un panegírico se torna decadente y oscuro en otras composiciones del sofista en las que también habla de la curia antioquena (*Or.* II, 33-34): "Hablas de la curia. Pero si ninguna otra cosa estuviera mal, sólo esto me

[114] Francesio (2004), pp. 126-132. Saliou (2006) traza un esquema general de la relación retórica-realidad-arquitectura en el discurso XI de Libanio.

persuadiría para que hablara como lo hago. En vez de los seiscientos curiales de entonces ahora no hay ni sesenta. ¿Sesenta dije? Ni seis en algunos lugares. Pero hay ciudades en las que una misma persona recauda, patrocina los baños y al tiempo los atiende. ¿Qué es este enigma? Patrocina los baños porque se ocupa de la leña y al coger las pequeñas ánforas el que costea la liturgia se convierte en bañero. Luego uno pide agua caliente, otro fría, pero como él no puede dividirse, tiene que aguantar la ira de uno y otro". A pesar de la continua defensa del sofista a favor de la curia como órgano rector y decisorio de la ciudad[115], los curiales antioquenos sufrieron un continuo proceso de empobrecimiento que ni siquiera las influyentes cartas del sofista pudieron detener, pese a la influencia y al poder que ejercían éstas en las elites culturales de la parte oriental del Imperio[116].

El sofista analizaba todos los cambios sociales y cívicos desde un criticismo pesimista, puesto que para él simbolizaban el fin de la ciudad clásica, sin que, objetiva e históricamente, ello fuera sinónimo de merma general para Antioquía[117].

4. *La importancia de la retórica*

El ideario religioso y político de Libanio se encauza a través de la retórica y, ésta a su vez, tenía su oficialización social a través las funciones del sofista, figura que ha centrado importantes trabajos de estudiosos de la deuterosofística desde diversos puntos de vista que, en ocasiones, han entrado en disputa[118]. La figura del sofista en el siglo IV d.C. había adquirido unos matices y funciones totalmente ajenos a su definición en el siglo V a.C., cuando el movimiento sofístico comenzó su singladura[119]. La denominación de "sofista" en época imperial se reservó para aludir al profesor de retórica (generalmente subvencionado por el tesoro imperial), aunque testimonios epigráficos (usualmente más vivos, dinámicos y susceptibles de cambiar de acuerdo con su tiempo que las fuentes literarias) demuestran que el término se fue fundiendo hasta casi llegar a una neutralización semántica con el de rétor. Incluso términos que aparecían contrapuestos en épocas anteriores, como sofista y filósofo, cristalizaban en un mismo sentido[120].

La trascendencia política y social de los sofistas queda de manifiesto cuando se leen los dos tratados de época imperial que nos han llegado bajo el nombre de Menandro

[115] Wiemer (1995a), pp. 105-106.
[116] Cabouret (2004), pp. 120-125; Petit (1955), p. 335; Pack (1951), p. 182.
[117] Ward-Perkins (1998), pp. 382-386.
[118] Bowersock (1969), p. 58; Schouler (1977), p. 895; Whitmarsh (2005), pp. 5-8.
[119] Calvo (1988), pp. 599-600. El término siguió conservando matices peyorativos (ya presentes en Arist., *SE.* 165a 22; X., *An.* I, 6, 16; *Mem.* I, 6, 13), como demuestra Them., *Or.* XXIII, 286b. Con todo, según Puech (2002), p. 12, la valoración del término variaba según el autor y la obra.
[120] Bowie (1982), p. 39; Liebeschuetz (1959), p. 355; Puech (2002), p. 12; Schouler (1977), p. 899.

el Rétor. Además de conceptos retóricos, los tratados incluyen un catálogo de las ocasiones idóneas para la praxis de la retórica: festividades religiosas, aniversarios, inauguraciones de grandes obras públicas, tomas de posesión de poder por parte de gobernantes y emperadores. Una muestra más de que la retórica imperial, a través de los sofistas, se convirtió en uno de los tentáculos de la política. En consecuencia, es normal que las ciudades tardo-imperiales necesitaran del poder de persuasión de los sofistas para conseguir compensaciones o prerrogativas económicas con las que mejorar su posición. No hay un canon cerrado que incluya una tipología de las responsabilidades de los sofistas, dado que éstas evolucionaron según las nuevas circunstancias[121], que generalmente respondían a la creación de lazos culturales entre los altos estamentos políticos y las ciudades imperiales.

Ese es precisamente el marco de actuación de la intervención de Libanio en el contexto de la revuelta de las estatuas. El sofista, aunque con unos discursos compuestos *a posteriori*, se erigió en portavoz de su ciudad, como seguía afirmando años más tarde, en su *Autobiografía* (*Or.* I, 253): "Pareció que yo también fui el responsable de esto: con palabras y lágrimas calmé a los que habían venido a juzgarnos y les persuadí para que desearan recibir cartas –*sc.* de súplica–, y al poco tiempo había cartas por todos lados. Pienso que también esto es obra de Fortuna, y también el hecho de que los muchos discursos compuestos sobre el mismo tema, a pesar de que cada uno tenía apariencia distinta, parecieron estar bien compuestos".

La figura del sofista resultaba imprescindible en el esquema de la mayoría de las grandes ciudades tardo-imperiales ya que, en cierta manera, contribuía a perpetuar el esquema cívico: un sofista ensalzaba la figura de cualquier gobernador o emperador con tópicos recurrentes *ad nauseam* para que éste, a su vez, contribuyera a la mejora de cualquier ciudad[122]. Acabó, en consecuencia, por constituir un instrumento lingüístico legitimador del poder establecido. Incluso los frecuentes conflictos políticos, económicos y religiosos del siglo IV acabaron por convertirse en un tópico y una excusa para la praxis retórica de los sofistas[123].

Defensor y portavoz de la ciudad ante instancias políticas superiores, salvaguarda de los derechos cívicos frente a la tendencia del siglo IV a centralizar el poder, elocuente sustentador del poder, profesor de retórica, autor de discursos epidícticos de contenido variado: tales son las tareas que la bibliografía moderna ha asignado recurrentemente a los sofistas de época imperial[124]. En el caso particular de Libanio, todo ello está en íntima conexión con los valores de la tradición helénica que iban insertos en la enseñanza y praxis de la retórica[125]. El antioqueno era un eslabón más en

[121] Puech (2002), p. 6.
[122] Pernot (1993b), p. 615; Swain (2003), p. 363.
[123] Norman (1983), p. 167; Ritoré (2006), p. 88.
[124] Whitmarsh (2005), pp. 17-19.
[125] Schouler (1977), pp. 941-942.

la línea de sofistas paganos de su ciudad, cargo en el que le precedieron Ulpiano y Zenebio[126]. Así, bajo el patronazgo de Hermes (*Ep.* 226, 5; 245, 8; 1346, 3), común a todos los sofistas, Libanio defendía abusos e injerencias propias de su tiempo que socavaban los cimientos helenos de su ciudad[127].

La retórica de época imperial ha sido lugar recurrente de crítica y vituperio, especialmente respecto al movimiento de la Segunda Sofística, sobre el que han recaído acusaciones de estatismo, rigorismo, anacronismo y falta de originalidad. En efecto, apenas se innovó o se desarrollaron nuevos elementos imprescindibles en la teoría retórica de la deuterosofística, los tópicos se tornaron recurrentes y previsibles, la *inventio* se convirtió en un residuo memorístico que no evolucionó. Tampoco es posible negar que la preceptiva retórica se estancó en el s. II d.C., aunque la producción de manuales escolares o teóricos continuó durante varios siglos con leves variaciones[128]. Con todo, tengamos en cuenta las palabras de Reardon: "C'est qu'il n'est pas question d'originalité, et en effet, il n'existe pas de mot grec qui rende ce concept (...) L'originalité est une considération secondaire, mineure même, pour la critique grecque. Elle cherche plutôt l'art[129]". La mayor parte de los motivos de ese proceso de paulatina fosilización de la teoría retórica se hallan en un panorama político totalmente distinto al que vio nacer la retórica en el s. V a.C.: el régimen imperialista al que estuvo sometida la cultura helena desde época helenística apenas dejaba el espacio dialéctico necesario para que la retórica evolucionara, circunstancia que se agravó con la conquista romana[130].

De esta manera la retórica de época imperial ha cosechado todo un catálogo de opiniones negativas por parte de numerosos estudiosos: J. Matthews la cataloga como "extravagante", mientras que el historiador P. Brown la ha calificado como "artrítica". Por su parte, Sabine MacCormack estima que el pobre valor literario y artístico que se atribuye a algunos ejemplos de retórica imperial radica en una acusada falta de veracidad en el contenido de los discursos (que llega hasta el límite de falsear la verdad) y en una no menos grave ausencia de originalidad en la composición del discurso. M. Bloch también centra sus críticas en la excesiva falta de originalidad de la retórica tardo-imperial. L. Pernot opina que la retórica imperial sufrió un proceso de oxidación en los mecanismos de innovación, y de igual manera, las primeras páginas del profundo estudio de B.P. Reardon inciden en la frialdad y artificio vacuo de la oratoria imperial, así como en su alejamiento de la realidad circundante[131].

[126] Cribiore (2007), pp. 37-41.
[127] Schouler (1977), pp. 988-989.
[128] Desbordes (1996), pp. 108-112.
[129] Reardon (1971), p. 9.
[130] Spira (1989), p. 139.
[131] Matthews (1989), p. 253; Brown (1992), p. 42; MacCormack (1981), p. 2; Bloch (1975), p. 17; Pernot (1998), p. 132; Reardon (1971), p. 3, 21.

Sin embargo, estas opiniones, a mi parecer, adolecen de una visión completa del hecho literario: el estudio de un discurso no puede quedarse en el análisis interno de su composición ni en un recuento de las innovaciones estilísticas respecto a modelos anteriores, sino que debe trascender el marco literario para inscribirse en unas coordenadas histórico-políticas que ayuden a completar el sentido de la obra. A un orador o sofista se le presupone pericia en el empleo e inserción en sus obras de silogismos, entimemas, metáforas y argumentos que ya han sido utilizados con anterioridad; pero más allá de ese análisis interno cabría preguntarse el por qué de esa tendencia literaria mimética, respetuosa con un canon literario de autores clásicos, semejante a un molde literario del que nadie se podía salir. Por lo tanto, a raíz de las críticas arriba expuestas, parece evidente que el baremo empleado hasta ahora para juzgar la retórica imperial en su conjunto es la originalidad, de cuya ausencia ya eran conocedores aquellos sofistas que Ateneo dibujó en su *Deipnosofistas* y que filtraban cualquier palabra de sus composiciones a través de la recurrente pregunta ποῦ κεῖται.

En lo que se refiere a la obra de Libanio, es innegable que su concepción de la retórica no se puede calificar como innovadora en cuanto al estilo respecto a modelos anteriores (la rigidez del corpus escolar que servía de modelo para los discursos de los oradores impedía en gran medida la innovación en los tópicos o en el estilo[132]), principalmente porque el sofista o bien no quiso que así fuera, o bien carecía del distanciamiento histórico y crítico bajo el que hoy se le juzga[133]. Tradición retórica y pasado se conjugaron para formar el espíritu mimético de la Segunda Sofística que velaba por la salvaguarda de los autores clásicos y los sancionaba como el espejo retórico de cualquier orador o sofista que se preciara.

Pero ello no justifica ciertas afirmaciones acerca del carácter general de la literatura y la retórica de época imperial, como las de B.P. Reardon, que le atribuye un deliberado alejamiento de la realidad[134]. Es innegable que la lengua de Libanio es aticista, conservadora, que las lecturas que cultivaron el intelecto del sofista eran, básicamente, las de los autores de los siglos V-IV a.C.[135]. Pero el estilo del antioqueno no debe inducirnos al error: la puesta en marcha de esa retórica estaba en estrecha conexión con la realidad política, social y religiosa del siglo IV d.C. En los discursos de Libanio

[132] MacCormacck (1981), p. 4. El corpus de escritores que servían de modelo apenas varió en siglos, por lo que esa postura estática y poco innovadora debe juzgarse inherente a la civilización griega y no sólo a la literatura tardo-imperial, en la que sólo cambió la intensidad con la que se vivió el pasado cultural heleno.

[133] Forlin (1985), pp. 200-201.

[134] Reardon (1971), pp. 3-4, 12.

[135] Para un catálogo de los principales autores que influyeron en la lengua de Libanio, Norman (1964).

existe una clara pulsión entre el respeto a los cánones literarios y la necesidad de verter su caudal retórico en un marco político-social inminente y cercano[136].

En mi opinión, es necesario disociar forma y contenido: en cuanto a la forma, Libanio aprendió de Demóstenes, Isócrates, Elio Arístides...(aunque no los iguale en estilo), pero en ningún caso se podrá decir que los discursos de Libanio son "artificiales" (entendiendo por "artificial" un distanciamiento voluntario de la realidad), tal y como han calificado Arthur Stanley Pease y T.E. Ameringer las producciones de retórica y oratoria de época imperial[137]. Creo que no es pertinente asociar conceptos que pertenecen a disciplinas distintas: es evidente que la producción retórica imperial se alimentó casi exclusivamente del canon clásico que tomó como herencia cultural y manifestación de su identidad[138], por lo que, en consecuencia, los discursos carecían de originalidad y en ocasiones dirigían su atención a simples pastiches y juegos retóricos[139]. Pero es ese el punto crítico a partir del cual se puede comenzar una nueva línea de investigación y profundizar en las causas de esas características.

Así, en primer lugar, cabe plantearse qué llevaba a un sofista y orador como Libanio a imitar los modelos de la retórica y oratoria clásica; tras esta pregunta yace la esencia del movimiento cultural de la Segunda Sofística y sus motivaciones políticas: la búsqueda de la naturaleza de la cultura griega y su perpetuación como contrapartida cultural frente a la dominación romana. Del mismo modo, el hecho de que fuera el género epidíctico el que sobresaliera en el contexto retórico del siglo IV induce a averiguar las circunstancias políticas y sociales que motivaron ese hecho: la falta de condiciones socio-políticas para que se diera el contexto propicio para el desarrollo de la retórica judicial y deliberativa. Incluso se puede argumentar que la retórica epidíctica ocupó parte del terreno destinado a otras géneros retóricos[140].

Por último, la evidencia de que la educación retórica estuvo intrínsicamente ligada a las elites políticas del Imperio Romano constituye un nexo entre sociedad, política y retórica que merece ser estudiado con detenimiento: tal unión condujo a la retórica a constituir la disciplina principal en el curriculum escolar y anuncia su pervivencia y características durante el posterior Imperio Bizantino[141].

Tales son, en mi opinión, las líneas de investigación que se ocultan tras la falta de originalidad y anacronismo de la mayoría de las producciones de época imperial. Así

[136] Es precisamente un estudioso de Libanio, J. Misson, quien, en mi opinión, acierta al subrayar la ideología política de Libanio y su vertebración retórica, 1914, p. 155: "Il a lu et compris ses auteurs favoirs à la lumière des idées règnantes"; p. 156: "Dès lors les vieilles formules se coloraient de nuances toutes modernes, en passant par sa tête et par son coeur".

[137] Stanley (1926), pp. 30-31; Ameringer (1921), pp. 24-26. El único discurso de Libanio que responde a tales afirmaciones es el LXIV, una ἀντιλογία de una obra de Arístides.

[138] Pernot (1998), p. 132.

[139] Anderson (1993), pp. 171-174.

[140] Pernot (1993b), p. 617.

[141] Bowie (1981), pp. 188-189.

pues, creo que es imposible refutar la trascendencia de la retórica de época tardo-imperial, tanto a nivel práctico como a nivel teórico. Los ya clásicos trabajos de H. I. Marrou y de D. L. Clark, además del reciente de R. Cribiore[142], evidencian la importancia de instruirse bajo la *paideía* retórica para incorporarse a las elites culturales y administrativas del Imperio Romano[143].

Así pues, una correcta interpretación de la retórica de Libanio debe trascender los manierismos e ínfulas retóricas que adornan, frecuentemente en exceso, sus discursos: nunca se podrá hablar de un autor anclado en el pasado, sino de un orador que pretendió solucionar o dar consejo sobre lo acontecido en su tiempo conforme a unos ideales políticos y religiosos clásicos y conservadores, a los que añadió una importante dosis de dinamismo[144].

Las ideas que conformaban el armazón ideológico de Libanio de Antioquía se fundamentaban en el deseo de establecer como prioridad un modelo de educación al servicio de la estructura conceptual de la Segunda Sofística[145]: poner a disposición de los ciudadanos los valores y capacidad de persuasión de la retórica. Es cierto que, tras el deseo de que todo lo descrito anteriormente perdurase en su tiempo, se hallaba la intención de perpetuar el orden clásico en una ciudad guiada por la inercia de los cambios históricos hacia el establecimiento de un orden eminentemente cristiano. Sin embargo, esa postura conservadora reflejaba una preocupación por su tiempo. Es F.Gascó quien, en mi opinión, acierta plenamente al hablar de esta manera acerca de los deuterosofistas: "No vivían, por tanto, de espaldas al presente, sino que defendían al tratar esos temas su identidad en la mejor forma que podían[146]".

La concepción de la retórica como parte de la herencia del pasado heleno era un lugar recurrente en la mentalidad de cualquier sofista de época imperial, dándose por hecha una asociación entre la retórica y el helenismo, un binomio considerado indisoluble[147]. De esta manera, la obra retórica de Libanio guarda un valor admonitorio y liminar, pues en su ideario, la retórica discernía lo heleno de la barbarie (*Ep.* 369, 9): "Y además conoces la fuerza de la retórica porque, si alguien la hiciera desaparecer, nos igualaríamos a los bárbaros". La retórica y la literatura helenas se convirtieron, en consecuencia, en un pilar fundamental de la esencia cultural helena.

El helenismo, como valor cultural inserto en la retórica, dejó de ser una cuestión sanguínea o étnica para convertirse, en palabras de B. Schouler, en una "communauté de culture[148]", opinión coincidente con la de G.W. Bowersock, quien parece pensar en

[142] Marrou (1985); Clark (1977); Cribiore (2001).
[143] Brown (1992), pp. 39-40.
[144] Misson (1914), p. 157.
[145] Pernot (1998), p. 139.
[146] Gascó (1987-88), p. 439.
[147] Whitmarsh (2001), pp. 272-274.
[148] Schouler (1991), p. 275.

Libanio al relacionar en la definición de helenismo los conceptos de religión y cultura[149]. El helenismo se configuró, en consecuencia, como un conglomerado cultural de ideas, creencias y normas de conducta vehiculadas en más de una ocasión por la retórica. En un imperio de la dimensión geográfica del romano, ser heleno vino a consistir en aceptar y formar parte de unos valores culturales idiosincrásicos que residían en la *paideía* clásica[150] formada en el seno de la civilización griega de los siglos V-IV a.C.

El término ἑλληνισμός servía para designar a los "griegos" y a los "paganos[151]", definición con la que Libanio se sentía plenamente identificado. Pero el sofista incorporó al término ἑλληνισμός valores morales que también se encontraban en la retórica y que desembocaron en la asimilación de ambos términos. De esta manera, ser heleno conllevaba la capacidad de perdonar (*Ep.* 75, 4): "El perdón es mucho más propio de lo heleno que el castigo". Una manera de comportarse cívicamente (*Ep.* 411, 4): "Deja de buscar disputas y piensa del modo heleno". Un modo de actuar generosamente (*Ep.* 357, 1): "Si no ayudas a quienes lo precisan, no actúas como un heleno". La práctica del perdón es propia de la idiosincrasia griega, y los griegos, de esta forma, son los albaceas que deben velar por la capacidad de perdonar (*Or.* XV, 22): "Existe una antigua costumbre que nos enviaron los dioses, respetada por los griegos y que ha supuesto la salvación para muchos en los tribunales, y que tú mismo has hecho valer en incontables ocasiones. Pues sueles adelantarte en conceder el perdón y pronunciar, antes de que llegue el momento, la palabra que no pocas veces has puesto en práctica".

Por lo tanto, de entre la diversidad cultural que el helenismo proponía en época imperial, la retórica fue –al menos para Libanio– la disciplina que solventó las diferencias geográficas resultantes de un Imperio tan vasto como el Romano, auspiciando bajo un mismo mando la identidad cultural helena[152]. Considero que el supremo valor que Libanio atribuye a la retórica es ser el vértice en el que también confluyen el helenismo y la especificidad de la idiosincrasia helena en el siglo IV d.C.[153].

La retórica, por lo tanto, constituyó un elemento de identificación cultural y de coherencia y unión dentro de la ramificación de intelectuales helenos repartidos por la parte oriental del Imperio Romano. Es en este punto donde la retórica se fusiona totalmente con el concepto de helenidad: en un Imperio de tales dimensiones que albergaba numerosas razas y pueblos, la sentencia herodotea que condensaba el espíritu helénico en la consanguinidad, en la comunidad de lengua, dioses y

[149] Bowersock (1990), p. 7.
[150] Festugière (1959), p. 220.
[151] Bowersock (1990), p. 10.
[152] Schouler (1991), p. 268. Para el empleo de la retórica como consigna o símbolo cultural, Lee Too (1995).
[153] Schouler (1991), p. 278.

costumbres pierde parte de su sentido[154]. El estudio y el amor por la lengua griega de Platón o Aristófanes, como vehículo de transmisión de la cultura y de la *paideía* clásica, se erigió en el principal rango distintivo que Libanio consideró imprescindible para ser heleno en el siglo IV d.C. Se trata de una concepción inserta en el ideario retórico de uno de sus modelos estilísticos e ideológicos, Isócrates (*Pang.* 50): "Son llamados helenos aquellos que comparten nuestra educación antes que los que comparten nuestra raza". De ello se deriva, necesariamente, que cualquier persona podía adquirir esa helenidad con el aprendizaje de las letras griegas.

El elemento étnico y sanguíneo, en consecuencia, es sobrepasado por la *paideía* de tradición sofística que Libanio enseñaba en su escuela y a través de sus discursos, de manera que la educación, la cultura y los valores clásicos adscritos a la *paideía* conformaron el resultado definitivo de la identidad de una comunidad[155]. El sofista antioqueno otorgó a la retórica el valor de ser la concretización y el vehículo de transmisión de esos valores educacionales.

Es en ese marco histórico-cultural en el que se debe insertar la crisis del 387, que supuso para Libanio una potencial brecha en su concepción del helenismo y de la ciudad clásica, dado que factores culturales y políticos ajenos al helenismo y a sus representantes –el propio sofista, por ejemplo– como el cristianismo los superaron en importancia, en trascendencia y, sobre todo, en eficacia.

La proposición retórica defendida por Libanio sobrepasaba la hipertrofiada teoría retórica de época imperial y adquiría un carácter multidisciplinar que abarcaba diferentes funciones, siempre con el objetivo de interactuar con su ciudad y con los condicionamientos políticos de su tiempo. Por lo tanto, la retórica estaba inserta en la vida pública y configuraba una de sus facetas más importantes. La concepción retórica de Libanio cobijaba valores morales, religiosos y culturales heredados de la tradición retórica que estaba en la base del movimiento de la Segunda Sofística, pero ello no impidió que el sofista, a través de sus discursos y cartas, interviniera en los asuntos políticos y religiosos de su tiempo. En su obra, el remanente de tradición cultural se conjuga con una decidida actitud pragmática. Así pues, es necesario estudiar en profundidad la pulsión tradición-actualidad, esto es, la capacidad de Libanio de adoptar una tradición secular y darle el dinamismo necesario para combatir con esa "arma lingüística" –la retórica– los desbarajustes políticos del siglo IV y las novedosas injerencias que el cristianismo protagonizó. Su retórica, por lo tanto, constituyó un fin en sí misma así como un medio de ayuda para su ciudad.

Todo ello está relacionado con la estructura política, religiosa y cultural de la Antioquía finisecular que vivió la revuelta de las estatuas del año 387. Un estudio completo de los discursos de Libanio debe huir de análisis meramente retóricos o

[154] Hdt., VIII, 144.
[155] Segura (1979), pp. 225-228.

literarios o de explicaciones incompletas y simplistas. Es necesario relacionar el contexto histórico y los acontecimientos políticos y religiosos que influyeron decisivamente en la obra del sofista antioqueno con el estado de la retórica en el siglo IV[156].

[156] Melero (2003), p. 222.

III. Los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía

LOS DISCURSOS XIX-XXIII de Libanio referentes a la revuelta de las estatuas son una perfecta muestra de la retórica que puso en práctica el sofista antioqueno. De estilo ampuloso y continuamente tendente a la αὔξησις y el ὄγκος, la Antioquía de la segunda mitad del siglo IV es el escenario perenne de sus discursos, que contienen numerosos elementos autobiográficos[157] y pueden ser tildados sin riesgo de equivocación como la piel retórica que envolvía la dinámica religiosa y política del siglo IV. Pero la característica más reseñable de la retórica de Libanio –y, por extensión, de los discursos XIX-XXIII– es su carácter pragmático; con ello quiero decir que su primera y más importante intención era intervenir directamente en su contexto histórico, político, religioso y social con el ánimo de motivar al auditorio a adoptar su opinión. Los oradores y sofistas que cultivaron la retórica griega eran conscientes del carácter interactivo de esta disciplina y de su capacidad para intervenir activamente en el devenir histórico[158].

Así, los discursos XIX-XXIII responden a una circunstancia político-social bien determinada, la revuelta de las estatuas del año 387, y, como es evidente, Libanio compuso estos discursos con una intención predeterminada: mantener su posición social en Antioquía ante el cambio que se estaba produciendo, el paso de la ciudad pagana a la ciudad cristiana. A pesar de los manierismos y recursos retóricos, estos cinco discursos no acusan un desplazamiento estético que los encadene a una retórica epidíctica vacua, sino que se inmiscuyen en los asuntos de su ciudad y se ofrecen como vehículo de su ideal cívico. La retórica de Libanio, en suma, sólo tenía sentido cuando era puesta en práctica, pues estaba alejada de cualquier tipo de intento por teorizar[159].

Este carácter pragmático de la retórica libaniana, que rebasa suficientemente el campo de lo lúdico habitualmente asignado a la retórica epidíctica y que contradice los dictados aristotélicos acerca del género epidíctico[160], es consecuencia directa de la misión del sofista en su papel de intermediario entre las instituciones políticas y las ciudades del Imperio Romano[161]. La preocupación del sofista por mantenerse como la voz de Antioquía ante los problemas derivados de la hiperbólica administración

[157] Para la relación entre retórica y biografía, Whitmarsh (2005), p. 76.
[158] López Eire (2002), p. 17.
[159] Whitmarsh (2005), p. 56.
[160] Arist., *Rh.* 1358 b 12-29. Quintil, *Inst.* III, 7.
[161] Pernot (1993b), p. 610.

imperial y de una época de cambios hizo que se conjugaran continente y contenido: el pragmatismo que copa toda la obra retórica y epistolar de Libanio es la consecuencia de su misión como sofista de la ciudad, todo ello expresado con la lengua y el estilo de aquellos modelos retóricos clásicos que a través de sus discursos también influyeron en la política y la sociedad de su época[162].

En el ideario del sofista, la retórica –bajo la forma de discurso o de carta– se erigía en garante de los derechos civiles y en un valor positivo para la ciudad. El propio sofista tenía como principal mérito de sus antepasados el haberse valido de la retórica para pacificar conflictos en la ciudad (*Or.* I, 2): "Y en esta ciudad tan notable mi familia llegó a ser importante por su educación, por su riqueza, por sus desembolsos, por sus juegos y por sus discursos que apartaron a los gobernantes de sus impulsos". De hecho, Libanio hizo de la retórica un baremo para establecer la calidad e importancia de una ciudad: la grandeza de una ciudad es proporcional a su nivel cultural, por lo que el sofista consideraba que Antioquía era envidiada (*Or.* XIX, 5) "porque en ella era posible enseñar y aprender retórica y porque había gente que deseaba ser instruida y que podía enseñar", lo que la hacía superior a ciudades como la mismísima Roma[163].

Este carácter pragmático de la retórica de Libanio no contradice la naturaleza epidíctica de los discursos del corpus del 387. Es más, durante el Imperio Romano, el género epidíctico se prestó con mayor facilidad a abordar temas políticos y sociales, especialmente aquellos que concernían a un grupo cohesionado política o culturalmente. A pesar de que la retórica judicial y la deliberativa seguían practicándose[164], la supremacía de la retórica epidíctica en época imperial hizo que los dos anteriores géneros fueran oscilando, paulatinamente, hacia terreno epidíctico. Ése es el caso de los discursos XIX-XXIII de Libanio: bajo una apariencia epidíctica, el sofista antioqueno despliega una retórica de contenido marcadamente deliberativo, en la que la política y lo civil se insertaban dentro de la concepción que el sofista tenía de la retórica[165].

Con todo, no es tarea fácil hacer una clasificación estricta y cerrada que configure y determine el subgénero epidíctico al que pertenecen los cinco discursos de Libanio sobre la revuelta de las estatuas, dada la imprecisión para fijar la especificidad y el contenido de la retórica epidíctica, que a finales de época imperial quedó como un cajón de sastre en el que ubicar aquellas obras de variada temática y finalidad (entre ellas, algunas composiciones que antes pertenecían al género poético). La oratoria y la retórica post-clásica encontraron en la forma epidíctica su recipiente lingüístico y literario, pasando a formar parte de la vida de la propia ciudad. Así, las circunstancias

[162] López Eire y De Santiago, (2000), p.59; Schouler (1977), p. 900. La labor docente del sofista iba encaminada en la misma dirección, Pinto (1974), p. 179.
[163] Petit (1955), p. 347. Lib., *Or.* XI, 270.
[164] Pernot (2000), pp. 225-227.
[165] Milazzo (1996), p. 83; Petit (1955), p. 346.

políticas, geográficas e históricas del Imperio Romano exigieron de la retórica un carácter capaz de adaptarse a los imperativos de un entorno político diferente a aquél en el que nació. Esos imperativos históricos torcieron definitivamente la orientación retórica de la época hacia el género epidíctico; en concreto, fueron los discursos encomiásticos los que profusamente surgieron de la habilidad retórica de los oradores imperiales. La falta de un sistema democrático convirtió el elogio o el encomio retórico en una instancia con la que un orador, en nombre de una ciudad, hacía una petición a la autoridad pertinente[166].

El signo distintivo de la retórica de Libanio estaba determinado por un contenido y temática de clara inspiración deliberativa, pero bajo la forma epidíctica, tal y como ya prescribió Aristóteles: "El elogio y el deliberativo comparten especie, pues si se cambia la expresión de lo que se propone al aconsejar, surgirá un encomio[167]". La importancia de la retórica epidíctica en la obra del sofista antioqueno radica en la triple conexión que se puede establecer entre los modelos lingüísticos adoptados por Libanio y adecuados al género epidíctico, la vertebración de éstos en su obra y el sentido histórico de su aplicación, todo ello con el escenario de la finisecular sociedad antioquena, en la que cristianismo y paganismo constituyeron elementos que podrían explicar algunos de los motivos literarios aplicados por el orador.

Así sucedió con los discursos XIX-XXII: los dos primeros fueron compuestos para el emperador Teodosio con el fin de aplacar su ira, mientras que los discursos XXI-XXII tenían como destinatarios a los emisarios imperiales –Cesario y Elébico–. Consecuentemente, el estilo e intencionalidad de esos discursos no podía centrarse en convencer a tales destinatarios plenipotenciarios, sino que urgía el discurso y el tono de la adulación. Campo abonado, por lo tanto, para la retórica epidíctica.

Es evidente que no había sofista u orador que pudiera reprochar ninguna acción a ningún emperador, pero es ahí donde se recurría a la destreza retórica: el desplazamiento de responsabilidades o el enmascaramiento de la verdad, a través de edulcoradas palabras, servía a los oradores para imprecar favores y pedir el cese de la ira de los gobernantes en un contexto ajeno a cualquier institución democrática. Por lo tanto, no encontraremos en los discursos XIX-XXII ninguna queja o reclamación a Teodosio, Cesario o Elébico, sino que todas las palabras están pensadas y acopladas para el elogio.

Los discursos XIX-XXIII de Libanio respondían a la costumbre de oradores y sofistas imperiales de componer discursos destinados a figuras políticas a las que sólo les satisfacía un código literario elogioso, de ahí que la retórica de época imperial fuera pródiga en manuales destinados a clasificar, subclasificar y encorsetar *ad nauseam* el estilo, el status del asunto en litigio, el destinatario de un elogio o la forma de invocar

[166] Ponce (1999), p. 354.
[167] Arist., *Rh.* 1367b-1368a. Kennedy (2003a), p. 114.

a un dios al componer un himno en prosa. Todo ello confirma la dicotomía que recorre los discursos XIX-XXIII del antioqueno: el estilo y lengua de sus discursos responde a la vena aticista y clasicista que caracterizó las obras de los componentes de la Segunda Sofística, por lo que se descarta cualquier innovación en este sentido. Frente a ello, despunta la finalidad de estos discursos: su pragmatismo y funcionalidad en situaciones críticas contrasta con el conservadurismo de su estilo.

Dentro del género epidíctico, las constantes subdivisiones internas respondían a un afán taxonómico antes que a una separación tajante entre subgéneros que nunca fue real, pues los márgenes y límites entre subgéneros no eran los suficientemente rígidos como para evitar trasvases e influencias mutuas. Los discursos XIX-XXIII pertenecen, como ha quedado dicho, al campo epidíctico, pero la intención que prevalece en ellos es la de defender a Antioquía, por lo que, además de una intención encomiástica, hay que destacar una constante apología a favor de su ciudad. Así sucede con los discursos XIX-XX, dirigidos a Teodosio, que tienen ecos de la tradición filosófica del βασιλικὸς λόγος. Por otra parte, los discursos XXI-XXII constituyen sendos elogios al *magister officiorum* Cesario y al *magister militum* Elébico, si bien podrían tildarse de elogios parciales, puesto que albergan más elementos apologéticos a favor de la capital siria que los tópicos habituales en los elogios a personas[168]. Solamente el discurso XXIII, *Contra los que han huido*, permanece relativamente puro en cuanto a su naturaleza, ya que se trata de un ψόγος contra quienes huyeron de Antioquía tras los acontecimientos levantiscos.

El corpus de discursos sobre la revuelta de las estatuas resulta ser una miscelánea de diversos géneros y subgéneros retóricos vehiculados por las intenciones principales del sofista: exonerar al pueblo antioqueno de lo acontecido e intentar mantener una posición de privilegio en el espectro socio-político y cultural en la capital siria. El mismo Libanio da pistas sobre ello en su *Autobiografía* (*Or.* I, 253): "Pienso que también esto es obra de Fortuna, y también el hecho de que los muchos discursos compuestos sobre el mismo tema, a pesar de que cada uno tenía apariencia distinta, parecieron estar bien compuestos".

La composición de los cinco discursos obedece al siguiente esquema:

- XIX: falso πρεσβευτικὸς λόγος + elementos del βασιλικὸς λόγος + apología de Antioquía.
- XX: elogio a Teodosio + elementos del βασιλικὸς λόγος + apología de Antioquía.
- XXI: elogio parcial de Cesario + defensa de Antioquía.
- XXII: elogio parcial de Elébico + defensa de Antioquía.
- XXIII: vituperio contra los antioquenos que huyeron.

[168] La elisión de elementos propios del esquema de desarrollo del ἔπαινος era un hecho frecuente, como atestigua el estudio de Penella (2001), pp. 197-198 respecto al discurso XX de Temistio.

Sin embargo, el elemento apologético a favor de Antioquía, tan difícil de diferenciar del encomiástico cuando el sofista menciona a su ciudad, no es preceptivo en el campo del elogio[169], con lo que no se puede afirmar que estos cinco discursos pertenezcan exclusivamente a la retórica epidíctica. Ese talante apologético es más característico de la retórica judicial, género que no era desconocido para Libanio[170]. De hecho, D.R. French, al analizar el discurso XIX de Libanio lo hace en términos de retórica judicial[171]. Pero si nos adentramos algo más en la preceptiva retórica, si llegamos hasta sus entrañas, nos percataremos de que el motor que hacía posible la puesta en práctica de los discursos –fuera cual fuera su genética retórica– respondía a dos conceptos clave en la árida teoría retórica: καιρός y ὑπόθεσις.

Desde los comienzos de la retórica griega, el καιρός ha sido un concepto proteico cuya codificación retórica –las circunstancias que rodean la composición y declamación de una pieza retórica– es debida a Esquines[172]. El καιρός se relaciona directamente con la capacidad del orador para ajustar las circunstancias externas que escapan a su dominio al empleo de técnicas y tópicos que sí domina. Sin embargo, el sentido último de este concepto debe amoldarse a los presupuestos teóricos de la retórica de la Segunda Sofística: a la mencionada adaptación del discurso a las circunstancias que condicionaban su composición, habría que añadir el peso de la tradición y del aprendizaje de los modelos literarios clásicos propios de la Segunda Sofística. Así, el καιρός se convirtió en el punto de confluencia entre los modelos literarios y retóricos clásicos y los hechos coetáneos que propiciaban el discurso, contribuyendo a una notable reducción en la capacidad de improvisación de los oradores, por lo que el καιρός pasó a ser en el eje primordial en la composición de un discurso.

El καιρός, en la retórica de Libanio, se alejó de cualquier elaboración epistemológica y constituyó el impulso para acometer la composición de los cinco discursos acerca de la revuelta de las estatuas, por lo que el sofista debió ajustar su capacidad retórica a la compleja situación que resultó tras la asonada. A este respecto, los dos aspectos que convergen en el concepto de καιρός aplicable a los discursos XIX-XXIII del antioqueno son, por un lado, los acontecimientos que tuvieron lugar en Antioquía durante los meses de febrero-abril del 387 y su intención de mantener su posición política y social en Antioquía ante la postura cada vez más influyente del obispo Flaviano y, por extensión, de las estructuras cristianas. Por otro lado, la herencia cultural de Libanio propició que no afrontara sin antecedentes la composición de los discursos XIX-XXIII, puesto que tuvo unos modelos que le facilitaron la adecuación

[169] Algo ya adelantado en Isoc., *Helen.*, 15. Burgess (1987), p. 118.
[170] Schouler (1977), pp. 899-900.
[171] French (1985), p. 129.
[172] Pernot (1986), p. 49; Trédé (1989), p. 6.

del momento a los discursos que iba a componer. Sin embargo, parece no haber un modelo fijo para cada uno de los discursos: si en los discursos V (*Himno a Ártemis*) y XI (*Antioqueno*) del sofista se puede apreciar la inspiración en la obra de Elio Arístides (los discursos que Libanio tomó como modelos fueron, respectivamente, *Himno a Atenea* y el *Panatenaico*), en XIX-XXIII existe una miscelánea de citas y alusiones que componían el canon literario y estilístico de cualquier de los deuterosofistas.

Pero la importancia del καιρός traspasó la mera adecuación a las circunstancias para convertirse en un elemento desequilibrante en la taxonomía de la retórica imperial. Además del perfecto ajuste de un discurso a las circunstancias que lo enmarcaban, había que tener en cuenta la intencionalidad de los discursos. La adecuación al marco histórico y la intención última de los discursos compuestos propiciaron un cambio de nomenclatura, que desembocó, como ha demostrado T.C. Burgess, en veintisiete formas distintas de subgéneros epidícticos (dejando de lado los subgéneros destinados al elogio de dioses) [173], codificadas en el segundo libro del primer tratado y en el segundo tratado completo de Menandro el Rétor.

El resultado de esta operación se dio en llamar ὑπόθεσις, fenómeno en virtud del cual un discurso epidíctico (un elogio, como es el caso de los discursos XIX-XXII, o un vituperio, como el discurso XXIII) añade a su función primaria –la alabanza o el vituperio– una intencionalidad y una finalidad que vienen determinadas por las circunstancias, es decir, por el καιρός[174]. Este hecho propicia que el subgénero epidíctico empleado pierda su pureza y se tiña de distintos matices pertenecientes a otros géneros retóricos, tal y como sucede en los discursos XIX-XXIII: ninguno de ellos pertenece en exclusiva a un subgénero epidíctico, sino que su composición está sometida a una circunstancia histórica (la revuelta de las estatuas), a una finalidad e intencionalidad apologética a favor de Antioquía y a un modelo de ciudad determinado que motiva la mezcla de diversos géneros retóricos dentro de un mismo discurso.

Ante esta situación, resulta obligado realizar un estudio pormenorizado de los discursos XIX-XXIII de Libanio. El motivo de tal estudio está lejos de ser una excusa para una disertación sobre teoría retórica; todo lo contrario, pues el análisis retórico de los discursos del antioqueno revelará el modo en que Libanio reaccionó ante los acontecimientos levantiscos. Su obra, conjunción de pensamiento, retórica y acción, siempre fue un arma lingüística paradójica: si bien formalmente las ínfulas retóricas enmarañaban su mensaje, el contenido de sus discursos es revelador de la situación de un pagano a finales del siglo IV, con todo lo que ello lleva implícito.

[173] Burgess (1987), pp. 110-113.
[174] Pernot (1993b), pp. 266-268.

1. *Géneros y subgéneros retóricos de los discursos XIX-XXIII*

El análisis del género retórico del discurso XIX es una muestra del carácter híbrido de los discursos XIX-XXIII, impidiendo así la adhesión de un discurso a un solo género o una sola denominación. Este discurso XIX, dirigido al emperador Teodosio, corresponde, técnicamente, a una sopesada mezcla de subgéneros epidícticos. Predomina, en primer lugar, la preceptiva del discurso de embajada pues en este discurso Libanio finge encabezar una embajada en nombre de su ciudad para conseguir el perdón del emperador. El discurso también incluye algunas pinceladas encomiásticas propias del subgénero epidíctico βασιλικὸς λόγος, especialmente en lo que se refiere al elogio de las virtudes del emperador y la configuración del monarca ideal. Pero la intención de paliar las posibles medidas drásticas contra Antioquía provocó que el sofista introdujera capítulos específicos del elogio a las ciudades como forma de apología de su ciudad.

Es evidente que Libanio pretendió que el discurso XIX contuviera elementos propios del πρεσβευτικὸς λόγος, pues esta pieza relata un ficticio viaje a Constantinopla. Los detalles del viaje, insertos en el proemio, parecen extraídos de recomendaciones retóricas (léase al respecto lo que dice *Rh. Al.* 30, 4) que, unidas a la continua presencia de pronombres y adverbios deícticos aludiendo a su presencia en la capital oriental del Imperio, conforman la mentira con la que Libanio comienza su corpus de discursos sobre las estatuas. El hecho de que Libanio finja participar en una embajada ante Teodosio se debe a que la acción imitada estaba más que asentada entre los sofistas, como demuestran datos epigráficos y la evidencia de la importancia que atribuyó Menandro el Rétor en su tratado a la preparación de los sofistas para este tipo de embajadas[175].

Las concomitancias entre los preceptos menandreos y el discurso XIX son clarificadoras: Menandro el Rétor teoriza en torno al πρεσβευτικὸς λόγος en los casos de embajadas a favor de ciudades que han sufrido una desgracia (422, 31), como es el caso de Antioquía, y Libanio consagra a este fin el capítulo 1 de su discurso XIX. A continuación, se deben elogiar las virtudes del emperador, incidiendo en aquellas que puedan proporcionar el perdón imperial (423, 8-14). En el discurso XIX de Libanio, el sofista dedica los capítulos 11-24 y 45-50 a glosar las virtudes del emperador Teodosio. Seguidamente, según Menandro, hay que hablar de la mala situación de la ciudad y describir detenidamente su estado actual (423, 14-16); eso es, precisamente, lo que hace Libanio en los capítulos 5-10 y 51-61. En último lugar queda la imprecación del perdón, una vez que se ha ganado la *captatio benevolentiae* del

[175] Para embajadas de sofistas en época imperial, son importantes los ejemplos de Philostr. *VS* 520, 9-11 (Escopeliano), 529, 32-520 (Marcos de Bizancio), 531, 12-14 (Polemón), 600, 17-20 (Apolonio de Atenas) o 625, 19-20 (Heliodoro). López Eire y De Santiago (2000), pp. 63-64; Millar (1977), p. 385; Petit (1955), pp. 414-419. Para una opinión discordante al respecto, Bowie (1982), pp. 32-38.

emperador y se ha suscitado su compasión (423, 25-424, 2). De ello se encarga la peroración del discurso del antioqueno (capítulos 62-66).

Otra posible fuente de inspiración para la composición del discurso XIX pudo ser el πρεσβευτικὸς λόγος del filósofo y orador Temistio, *Discurso de embajada al emperador Teodosio*, del año 379. Libanio, además de mantener con él una fructífera relación epistolar[176], tuvo un vasto conocimiento de la producción retórica de Temistio, hasta el punto de que pudo ser él quien se encargara de la preparación de la edición de los discursos de este destacado filósofo y orador[177]. Por ello, no sería descabellado pensar que Libanio tuviese como modelo para su discurso de embajada a Teodosio aquel que compuso Temistio. Tres son los pasajes en los se refleja dicha similitud y que, a mi parecer, trascienden la simple coincidencia de tópicos retóricos y constituyen la demostración que prueba que Libanio tenía en mente el discurso de embajada que compuso Temistio:

1. En el proemio, ambos aluden a su propia vejez: Temistio declara que el hecho de acudir a la embajada (*Or.* XIV, 180c) "hizo de mi enfermedad bienestar, y de mi vejez juventud", y Libanio (XIX, 3) se expresaba en términos parecidos al aludir a su avanzada edad: "Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos".
2. Otra semejanza entre ambos discursos se sitúa en el contexto del elogio de las virtudes guerreras del emperador Teodosio. Temistio, al hablar de las campañas del emperador frente a los bárbaros, elogia el hecho de que (*Or.* XIV, 181a) "en adelante, nosotros que hasta entonces éramos perseguidos, los poneremos en fuga". Libanio incurre en el mismo tópico en su discurso XIX, 54 aunque refiriéndose al emperador Juliano: "Las numerosas guerras que se han librado contra el poder persa pusieron de manifiesto continuamente la fuerza de la ciudad, y no menos aquella a la que el glorioso Juliano puso término cuando enseñó a perseguir a los que habían aprendido a huir, restituyendo a los romanos después de mucho tiempo su papel".
3. En el epílogo de sus discursos, Temistio y Libanio concluyen aludiendo de igual manera a Teodosio (*Or.* XIV, 183d), "divina cabeza".

En lo que respecta a la presencia de elementos e influencias típicas de este subgénero, éste era un género en absoluto ajeno ni a Libanio, que compuso como mínimo cinco discursos de este subgénero[178], ni a las tendencias literarias del siglo IV, prontas al elogio fácil[179]. El desarrollo del concepto de la filantropía, así como la

[176] Seeck (1966), pp. 291-307.
[177] Vanderspoel (1995), p. 76-77.
[178] El discurso LIX y cuatro fragmentos de otras tantas composiciones.
[179] Malosse (1998b). El propio sofista era consciente de la necesidad de componer elogios a determinadas personas que no los merecían, *Ep.* 661, 3-4.

continua alusión a las virtudes intelectivas de Teodosio y las comparaciones con monarcas anteriores a lo largo del discurso XIX son el enlace fundamental con la teoría filosófica del βασιλικὸς λόγος[180], si bien el sofista antioqueno se aparta algo de la ortodoxia menandrea y presenta innovaciones respecto a anteriores muestras del βασιλικὸς λόγος (e.g., la ilación del motivo de la filantropía imperial con el objetivo final del discurso, más persuasivo que encomiástico)[181].

De igual modo, Libanio omite deliberadamente la mayoría de los *tópoi* recurrentes en el discurso imperial, como los *epitêdeumata*, *paideía*, *génos*, puesto que la "urgencia" con la que compuso el discurso y la finalidad de éste hacían innecesarios tales pasajes. A cambio, introduce dos virtudes de escasa resonancia en la preceptiva menandrea, pero que se pueden aplicar a la configuración del elogio del emperador: se trata de la mansedumbre –ἠμερότης– y de la capacidad de perdón –συγγνώμη–, con el objetivo de aplacar la ira del emperador y conseguir su perdón.

Los discursos XX-XXII, destinados al emperador Teodosio, al *magister officiorum* Cesario y al *magister militum* Elébico, respectivamente, están conformados, en gran parte, por la preceptiva del ἔπαινος o ἐγκώμιον[182], género que fue, de entre todas las formas de la fecunda retórica epidíctica de época imperial, uno de los más empleados por los sofistas y oradores, hasta el punto de hacerse con un lugar y una función en la sociedad tardo-imperial[183]. Como sucedió con el discurso XIX, el continuo trasvase e interferencias entre géneros y subgéneros retóricos propicia que sea muy difícil clasificar bajo una sola categoría los discursos XX-XXII. Catalogarlos exclusivamente dentro del elogio es algo tan impreciso como incompleto y alejado de la intención de Libanio, ya que pretendió agradecer y homenajear con su elocuencia a quienes habían ayudado a su ciudad natal en un momento determinado, en un contexto levantisco que determinaba las cualidades que Libanio debía resaltar del emperador Teodosio y de sus emisarios, Cesario y Elébico.

Junto al elogio y al consejo, también aparece, como en el discurso anterior, la apología a favor de Antioquía, fundamentada principalmente en la importancia de la ciudad dentro de la compleja red cívica del Imperio –especialmente por su valor estratégico en las campañas persas–, así como en la belleza y cualidades de una de las ciudades más importantes del oriente romano en el siglo IV. Con ello, Libanio quería hacer entender al emperador Teodosio que castigando a la ciudad, castigaría al propio Imperio. Como bien refiere Burgess, "The encomium is not to be made an apology[184]", por lo que esta nueva inferencia de un elemento originalmente ajeno a la

[180] Men. Rh., 373, 11-25; 374, 19-25; 375, 29-32; 376, 13-23; 376, 31 - 377, 9. Estos tópicos aparecen en Libanio, *Or.* XIX, 11-24 y 45-50.

[181] Burgess (1987), pp. 134-135.

[182] Para la neutralización funcional y semántica entre ἔπαινος y ἐγκώμιον, Quiroga (2006), pp. 244-245.

[183] Liebeschuetz (1992), pp. 4-5; Swain (2003), p. 363.

[184] Burgess (1987), p. 118.

teoría del encomio no hace sino confirmar la elasticidad que caracterizó a la retórica epidíctica de época imperial. Narración, elogio del emperador, del *magister officiorum* y del *magister militum* y defensa de sus conciudadanos (especialmente de los curiales) conformaban unos elogios alejados de la preceptiva retórica tardo-imperial del ἔπαινος o ἐγκώμιον.

Así, del grupo de tres elogios (XX-XXII) de los discursos de la revuelta de las estatuas, el dedicado a Teodosio es el que responde plenamente a su función laudatoria y el más cercano al esquema arquetípico del elogio, aunque difiere por la ausencia de un plan biográfico referente a la vida del emperador. El cuerpo central de este discurso gira alrededor de las comparaciones que Libanio establece entre Teodosio y varios emperadores, baremando las cualidades que conformaban el retrato del emperador ideal en la retórica y en la representación de la persona imperial a lo largo del siglo IV. El objetivo de Libanio era evidente: minimizar lo acontecido en Antioquía (de hecho, la narración de los acontecimientos sólo ocupa los capítulos 3-7) y ensalzar las cualidades del emperador Teodosio con toda una colección de adjetivos. Si en los discursos XXI-XXII, destinados a Cesario y Elébico, prima el tono apologético a favor de Antioquía, este discurso XX tiende más a la labor laudatoria del emperador Teodosio. Este hecho se refleja en un menor número de referencias directas a los acontecimientos acaecidos en febrero-abril del 387, frente a los discursos dedicados a los emisarios enviados por Teodosio, donde las virtudes y alabanzas que ambos recibieron estaban directamente motivadas por su mediación tras la revuelta.

Además, el elogio del emperador no dependía exclusivamente de las buenas acciones por él realizadas, pues la preceptiva retórica tardo-imperial atendía incluso los casos en los que el elogio del emperador se hacía más complicado[185]. Así, no es de extrañar que un discurso dedicado al emperador tuviera mayores soportes y fuertes cimientos sobre los que el orador pudiera construir su obra, prestando menos atención, en caso de que fuera necesario, a las razones que desembocaron en los hechos que propiciaron el elogio.

En el caso de este elogio XX, Libanio vuelve a sustentarse en los dictados retóricos de Menandro. El sofista hace especial énfasis en las comparaciones con anteriores emperadores (*Or.* XX, 8 y 17-32), en el manido tema de la filantropía (*Or.* XX, 16) y en atribuir al emperador Teodosio la nueva fundación de la ciudad por haberles concedido el perdón y no haber tomado medidas violentas contra ellos[186] (*Or.* XX, 40-50). Por otra parte, desarrolla nuevamente la imprecación del perdón imperial (*Or.* XX, 9-15).

Una determinación específica y única del género de este discurso se complica aún más por la aparición en el capítulo 1 del término ὕμνος, palabra que designa un tipo

[185] Véase, por ejemplo, Men. Rh., 369, 20-370, 5, donde Menandro hace hincapié en el problema del origen oscuro de algunos emperadores.

[186] Menandro aborda este tema en sus recomendaciones para el discurso de invitación 429, 32-37.

de elogio, poético o retórico, cuyo destinatario es un dios[187]. Libanio, por ejemplo, escribió en el año 365 un himno retórico dedicado a la diosa Ártemis, en cuyo proemio el sofista da fe del valor cultural y religioso de este tipo de composiciones retóricas (*Or.* V, 2): "Y lo honra el que le consagra cráteras, el que le consagra objetos de oro, el que le consagra algún otro utensilio, el que le consagra una corona; y el pastor le honra con una flauta y el cazador con una cabeza de algún animal salvaje y el poeta con un himno en verso y el orador con un himno en prosa. Y me parece que, entre los dioses, un himno prevalece sobre el oro, y si, en efecto, un hombre bueno votara sobre estas dos opciones, se sentiría más orgulloso del himno que del oro". Pero en el caso de este discurso XX, no parece lógico pensar en un elogio dedicado a alguna divinidad, por más que en época imperial la tradición de la divinización de los emperadores y el concepto de imitación de los dioses por parte de éstos fueran factores ya muy arraigados. Así, el empleo de ὕμνος en este proemio debe entenderse como ajeno a la esfera de lo religioso, insertándose en el marco de la retórica de época imperial que permitía el uso de ese término en diversos casos, como cuando el destinatario era el emperador. Menandro el Rétor (377, 24-26), en el apartado dedicado al discurso imperial, es quien da cumplido testimonio de las anteriores palabras: "Por ello, las ciudades, las naciones, las familias y las tribus le recompensamos con coronas, con himnos, con escritos".

Si no era posible enmarcar los discursos anteriores en un único género, los discursos XXI-XXII se mantienen en las misma línea: en ellos la constante es la apología a favor de Antioquía, combinada, en esta ocasión, con los elogios a los emisarios imperiales por las decisiones que tomaron en beneficio de la ciudad siria, y con la narración de los acontecimientos. Por ello, la denominación de "elogio" para estos dos discursos parece poco conveniente a raíz de su contenido, puesto que los tópicos referentes a γένος, ἀναστροφή, πρᾶξις, σύγκρισις o bien sólo se insinúan o no aparecen. Hay dos propuestas para tratar de clarificar la tipología o nomenclatura de estos dos discursos: mientras que Cameron piensa que no corresponden a la categoría de elogios reglamentarios, Norman les atribuye el título de "miniature panegyrics"[188]. En mi opinión, los discursos XXI-XXII no son verdaderos elogios, sino sendas defensas de Antioquía con motivo de la revuelta de las estatuas, que se conjugan con elogios parciales a Cesario y Elébico (y, en algunos pasajes, referencias laudatorias a Teodosio –siguiendo las recomendaciones menandreas–[189], como *Or.* XXI, 20 y 30; *Or.* XXII, 41-42).

[187] Cortés (1995), pp. 55-86 ; Pernot (1993b), pp. 216-217.
[188] Cameron, Long, Sherry (1993), p. 179; Norman, (1977), p. 240. Ernesti (1998), p. 437 coincide con él.
[189] Men. Rh., 378, 31-379, 4.

En el caso del discurso XXI, dedicado a Cesario, Libanio comienza con dos proemios[190]: el primero (capítulos 1-3) alberga los contenidos normales de un proemio (en este caso, poner en antecedentes al auditorio y proceder a la *captatio benevolentiae*), mientras que el segundo (capítulo 4) es un breve elogio de aquellas cualidades y acciones de Cesario anteriores a la revuelta de las estatuas. En él se insinúan virtudes, como la σωφροσύνη o la ἀνδρεία, y otros conceptos recurrentes en la retórica de época imperial (παρρησία, φύσις). No se trata más que de un esbozo de alabanza, en el que se salta de la infancia a la madurez en apenas una línea, por lo que no se puede pretender ver en este capítulo 4 un verdadero y completo elogio. El propósito del discurso XXI de Libanio no pasa por conformar un elogio a Cesario, ya que éste sólo se legitima en función de los acontecimientos y de la ayuda prestada por el *magister officiorum*. Adquiere prioridad el binomio narración-elogio, pero en ningún caso la función encomiástica es la predominante.

En el discurso XXII, dedicado a Elébico, Libanio no recurrió a los tópicos del elogio reglamentario porque, como él mismo pone de manifiesto en XXII, 2 ya le había compuesto con anterioridad un elogio, dato confirmado en un pasaje del *Or.* I, 232: "Pocos días después, el discurso que compuse para un general...". La cercanía de la composición de ese elogio a Elébico (año 385) hizo innecesario que el sofista incidiera nuevamente en los *tópoi* del elogio del *magister officiorum*, ya que habría incurrido en una redundancia que habría restado pragmatismo y efectividad al discurso XXII, desviándolo así de su misión principal.

Sí cabría destacar la recurrencia de un mismo elemento que pertenece a la preceptiva del elogio en las peroraciones de los discursos dirigidos a Teodosio, Cesario y Elébico: la petición a cada uno de ellos de que visiten o vivan en Antioquía[191]. El resto del discurso parece seguir las palabras de Menandro el Rétor, dejando a la elección y conveniencia del orador la disposición de las virtudes a elogiar[192].

El factor que realmente imposibilitó un elogio completo y normativo a Cesario y Elébico residía en el estricto marco temporal de la narración, ya que Libanio sólo se preocupó de las cualidades que se pusieron de manifiesto en los meses de febrero y abril del 387. De igual modo, esas cualidades alabadas por Libanio sólo se manifiestan en su edad adulta, por lo que traer al recuerdo nacimiento, linaje, progenie, educación o anteriores acciones del *magister officiorum* y del *magister militum* era innecesario y restaba pragmatismo e intencionalidad al verdadero propósito de Libanio: la defensa de la ciudad mediante su discurso. Se rompía, de este modo, el equilibrio entre el relato

[190] Menandro el Rétor contempla la posibilidad de componer varios proemios para una mismo discurso 369, 7-13. De hecho, no es infrecuente en la obra retórica de Libanio encontrar discursos que comienzen con dos más proemios, tal y como se aprecia en el análisis de Schouler (1977), pp. 140-153.
[191] Lib., *Or.* XX, 46; XXI, 32; XXII, 41. También en un discurso dirigido a Juliano, *Or.* XV, 86.
[192] Men. Rh., 380, 7-9.

diacrónico del elogiado y su retrato moral[193], ya que, en el caso de estos dos discursos, se aíslan cronológicamente y con exactitud las cualidades morales de Cesario y Elébico en la época en la que son elogiados, los meses de febrero-abril del año 387.

El discurso XXIII es el que presenta menores problemas para ser catalogado, puesto que se trata de un vituperio, si bien la opacidad e indefinición de este subgénero retórico a lo largo de la historia de la retórica griega dificultaron la posibilidad de definir con exactitud esta composición. El problema de indefinición comienza incluso con la nomenclatura de este subgénero, poco específica y sin ningún término unívoco para acotar el campo de acción del vituperio, a pesar de que éste constituyó una parte importante de la actividad social y política de la civilización griega[194]. Tal es la vaguedad que preside la teoría retórica del vituperio que el único punto en el que distintos autores han confirmado su anuencia es en oponerlo al elogio, como se aprecia en los *Progymnasmata* de Teón y Aftonio. Teón, tras precisas instrucciones para acometer con destreza el elogio, sólo dedica una línea para la teoría del vituperio (*Prog.* 112, 17): "A partir de esos lugares elogiaremos, mientras que censuraremos a partir de los contrarios". Aftonio, por su parte, define el vituperio (*Prog.* 10, 27) como "una exposición de los defectos de las personas" que contiene "un único y sencillo vituperio". Nada nuevo, en conclusión, desde la teoría retórica de Aristóteles, quien ya se percató de que el vituperio, teóricamente, constituía el reverso negativo del elogio o encomio (*Rhet.* 1368a 37): "El vituperio actúa a partir de los contrarios". Poco que decir, por tanto, de la teoría retórica del vituperio, salvo que se reduce a una transposición negativa de los tópicos del elogio[195].

Entre los deuterosofistas, el vituperio apenas si fue un ejercicio retórico encasillado en los *progymnasmata*, puesto que la retórica epidíctica pragmática, como la que cultivó Libanio, se había convertido en una especie de instancia ante los gobernantes con la que alcanzar regalos y donaciones e implorar perdones; obviamente, en tal contexto, el vituperio no era la forma indicada de dirigirse a escalones superiores de la jerarquía imperial. De hecho, Menandro el Rétor le dedicó escasa atención (331, 15-18): "El vituperio y la alabanza pertenecen al género epidíctico. En efecto, la parte del vituperio es indivisible". Algunos estudiosos de la retórica han reducido la producción de vituperios de Libanio a sus ejercicios retóricos[196]. A pesar de que el ψόγος carece de reglas, tópicos y modelos en los que inspirarse, un posible ejemplo a seguir para el discurso XXIII de Libanio pudo ser el *Misopogon* que compuso el emperador Juliano, quien amonestó con este discurso al conjunto de la ciudad de Antioquía invirtiendo los tópicos de la teoría del elogio a las ciudades.

[193] Pernot (1993b), pp. 138-140.
[194] Rinker (1979), p. 1.
[195] Pernot (1993b), p. 483.
[196] Cribiore (2007), pp. 144-145; Pernot (1993b), p. 485; Schouler (1977), p. 908.

El contenido del discurso XXIII no es uniforme ni guarda una estructura paralela a la de los elogios, sino que, a través del recurso de la *procatálepsis*, Libanio increpó a determinados sectores de la sociedad antioquena el que hubieran huido tras los acontecimientos de la revuelta de las estatuas. Estos reproches no guardan un esquema retórico, sino que se articulan en función de las convicciones morales del sofista. Precisamente ese tono sincero aproxima el tono del discurso al de las epístolas del sofista[197]. Con todo, Malosse ha advertido que este vituperio contiene elementos de otros subgéneros retóricos: así, el exordio recuerda al subgénero de la λαλιά, mientras que los capítulos de la argumentación destinados a recriminar a los alumnos su actitud durante el periodo de crisis adoptan la forma de un discurso judicial "en miniature[198]". Cabe la posibilidad, por lo tanto, de considerar el discurso XXIII como una invectiva bajo la forma de discurso epidíctico, una inversión del elogio cuyos principales motivos de vituperio fueran "blâme de l'intempérance" y "blâme de la paresse"[199].

La imposibilidad de adscribir este discurso XXIII a un género determinado de la retórica epidíctica viene a confirmar la tendencia de los discursos que Libanio escribió con motivo de la revuelta de las estatuas: la constante ruptura de los estrictos límites de la retórica epidíctica y el paulatino proceso de flexibilización que sufrió en época tardo-imperial. Libanio, por lo tanto, se vale de los géneros retóricos para dar forma a su defensa de Antioquía y de los valores que sustentaban el modelo de ciudad pagana–imperial en el que la misión de un sofista como el antioqueno seguía vigente. El sofista malea a su gusto la preceptiva de la retórica epidíctica, con lo que se demuestra que es el momento, el καιρός, el que finalmente determina el modo de composición de los discursos XIX-XXIII.

2. *Retórica-política-religión en los discursos XIX-XXIII*

En mi opinión, la importancia de los discursos XIX-XXIII de Libanio radica en lo que no dice, en sus evasiones, en sus omisiones, en sus mentiras. A diferencia de otras fuentes históricas a las que basta con seguir o expurgar, estos discursos del antioqueno exigen una investigación a dos niveles, sondeando los propios escritos de Libanio y analizando la relación dialéctica e intertextual establecida con las homilías de Juan Crisóstomo. Tras la lectura o traducción de estos discursos, se hace necesario interpretarlos: ¿por qué fingió Libanio un viaje a Constantinopla? ¿Por qué recurrir a ese recurso retórico cuando sabía que no podía pasar por ser algo veraz? ¿Por qué fingir que componía y declamaba sus discursos de manera coetánea a los hechos

[197] Cabouret (2002), p. 193.
[198] Malosse (2006), p. 218, n. 17; p. 224, n. 56.
[199] Schouler (1999), pp. 452-453.

narrados[200]? Las homilías de Crisóstomo vienen a prestar una valiosa ayuda, pues son al mismo tiempo la causa y la explicación de algunos pasajes oscuros de los discursos XIX-XXIII del sofista.

En los discursos XIX-XXIII, la retórica se presta a un doble juego: configurarse a sí misma como valor cultural y político (entendiendo por paideia retórica el aprendizaje y práctica de los valores insertos en ella), y ser al tiempo el instrumento hermenéutico que se debe emplear para llegar al núcleo de la visión de Libanio sobre la revuelta de las estatuas.

2.1. *Discursos XIX-XX*

La intención de realizar al mismo tiempo el análisis de los discursos XIX-XX responde a la necesidad de tener una visión conjunta de dos discursos con un mismo destinatario, si bien con diferencias en el objetivo y la composición de los mismos.

Si abordamos la lectura del discurso XIX como una fuente histórica, nos encontraremos ante un problema de interpretación al comienzo del discurso: la embajada a Constantinopla que Libanio dice protagonizar no se corresponde de ningún modo con la realidad, por lo que es necesario recurrir al análisis retórico para descifrar lo que quiso dar a entender el sofista. La ficción ideada por Libanio –simular un viaje en embajada a Constantinopla para interceder ante el emperador Teodosio en favor de su ciudad– convierte el proemio de este discurso en el más peculiar de su amplia producción retórica, ya que más allá de las habituales trampas retóricas o de las máscaras lingüísticas, Libanio mintió por alguna razón (*Or.* XIX, 1-3):

"Nuestra ciudad, Emperador, ha sufrido una desgracia ya que en ella han ocurrido tan graves acontecimientos contra su propio admirador. Pero se avergüenza de las injusticias cometidas, de ahí que se haya visto cohibida para enviar ante ti una embajada que te relatara lo ocurrido y que diera muestras de súplica. (2) Yo me he propuesto voluntario y he venido ante ti porque considero cosa de gran valor el poder obtener de ti todo lo que te suplico, y porque no creo que este trabajo en defensa de mi patria sea insignificante, aunque finalmente fracase en mi objetivo. En efecto, creo que juzgarán más mis propósitos que mis carencias para dar. (3) Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría. Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi

[200] La omisión y la ocultación de información como elemento retórico fue normal entre los deuterosofistas, Whitmarsh (2001), pp. 33-34.

vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste. Y que esto es verdad, las mismas circunstancias lo ponen de manifiesto"

La diferencia entre enmascarar la verdad y falsear resulta evidente en el corpus de discursos de 387: Libanio enmascara el viaje y las gestiones que realizó ante Teodosio en Constantinopla el obispo Flaviano, omitiendo toda mención a este personaje (salvo en *Or.* XIX, 28), pero miente al inventar un viaje que nunca realizó. Puede que haya un factor inherente al empleo retórico de la mentira por parte de Libanio: en gran parte de sus discursos, el sofista introduce elementos autobiográficos, como es el caso del papel que él mismo se asigna durante la asonada de las estatuas en el 387, pero esos retazos autobiográficos no son sinónimo de veracidad, sino de la visión que el autor quiere dar de su vida. Este rasgo de su estilo contrasta claramente con esta proclamación de sinceridad que el sofista efectúa (*Or.* II, 29): "Gustosamente preguntaría a aquellos si consideran que miento o no miento en estos elogios y vituperios. Si dicen que miento, que demuestren que las ciudades no estaban mejor antes; pero si digo la verdad, ¿por qué se muestran hostiles?".

En este aspecto, sigo la opinión de Reardon: "Nous nous retrouvons ainsi devant l'élément de fiction dans l'autobiographie[201]". El viaje de Libanio a Constantinopla armoniza con el estilo del sofista, que hace de la mentira un ardid retórico, y forma parte de su autobiografía en el sentido que B.P. Reardon atribuye a este género. Invención, ficción y mentiras encuentran su cobijo en la praxis retórica y sirvieron al sofista en su intento de proteger su posición social en Antioquía.

Por ello, el fuerte matiz apologético a favor de su ciudad natal presente en este discurso indica una diferencia importante entre el sentimiento del destinatario –si seguimos la ficción ideada por Libanio, el destinatario sería el emperador Teodosio– y el grado de defensa de la causa puesta en liza –la inocencia o culpabilidad de los antioquenos en los hechos de la revuelta de las estatuas–, por lo que, dentro de los *genera causarum*, esta obra se adhiere al *genus admirabile*[202] o παράδοξον. La dificultad inherente al *genus admirabile* condiciona la composición del proemio del discurso XIX hasta el punto de que éste adopta la forma de *insinuatio* o ἔφοδος, una de las dos variantes de los *genera exordiorum*[203].

La *insinuatio*, aunque no fue aceptada plenamente por la teoría retórica griega[204], se emplea en tres casos en los que la hostilidad del auditorio es manifiesta. En esta

[201] Reardon (1993), p. 282.

[202] La denominación de los *tria genera causarum* varía según el tratado: en *Rhetorica ad C. Herrenium* se denomina *turpe*, mientras que en el *De Inventione* ciceroniano se le llama *admirabile*. Por su parte, Quint., *Inst.* IV, 1, 40: *Nam honestum quidem ad conciliationem satis per se valet: in admirabili et turpi remediis opus est.*

[203] Cic., *Inv.* 1, 15, 20 : *igitur exordium in duas partes dividitur : in principium et insinuationem (...) insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum*; Quint., *Inst.* IV, 1, 42 : *et eo quidam exordium in duas dividunt partis, principium et insinuationem.* Lausberg (1966), § 280. Calboli (1988), pp. 56, 212-213. Para ejemplos del empleo de ἔφοδος en oradores en clásicos (especialmente en Iseo), Usher (1999), p. 43, 129, 163, 253.

[204] Bower (1958), p. 229.

ocasión se justifica como la causa en litigio que alberga un elemento deshonroso[205]. Cicerón recomienda sustituir ese elemento deshonroso por otro que alcance el beneplácito del oyente y lo persuada para su causa[206]. Eso es, precisamente, lo que intenta Libanio en la κατάστασις a la narración que en verdad constituye este proemio que relata las dificultades de su viaje ficticio a Constantinopla: cambiar la impresión que de Antioquía tenía el emperador Teodosio dejando de lado los acontecimientos tumultuosos y enfatizando el arrepentimiento y el deseo de la ciudad de conseguir el perdón imperial.

La *insinuatio* es, pues, una variante especial del exordio que prioriza la búsqueda de efectos psicológicos y retóricos que acentúen la *captatio benevolentiae* del auditorio (en este caso, el emperador Teodosio). Para lograr una adecuada *captatio benevolentiae*, Libanio se vale de la fórmula *a nostra persona*, en la que el sofista debe presentarse como *vir bonus dicendi peritus*. Esta función queda casi monopolizada por los capítulos 2-4 del discurso, ya que en ellos el sofista traza un retrato de sí mismo cercano a lo heroico: anciano, enfermo, y contra la opinión de todos, emprende el largo viaje de Antioquía a Constantinopla, con la dificultad de tener que atravesar el Bósforo.

Asimismo, el concepto de ἦθος que Aristóteles asentó en su *Retórica*[207] se asimila perfectamente a la fórmula *a nostra persona* y al marco histórico-retórico del proemio del discurso XIX. La morfología de la prosa del sofista contribuye a potenciar el efecto del ἦθος en los discursos XIX-XX[208]: la presencia de numerosos pronombres en primera persona, así como varios pasajes en los que el verbo también va en primera persona acompañado de un pronombre ἐγώ con valor pleonástico son un factor que contribuye a realzar el efecto persuasivo del ἦθος[209]. Libanio, por lo tanto, diseñó especialmente este proemio con la intención de ganarse al instante a su auditorio real (los pocos adeptos que asistieran a su declamación) y al ficticio (el emperador Teodosio). Es evidente que es preferible *laudari a laudato viro*[210].

Asimismo, quiso mostrar desde el proemio que los acontecimientos acaecidos en la ciudad de Antioquía no son culpa de la propia ciudad, sino que tienen su origen en un agente externo. De este modo, Libanio emplea el verbo ἠτύχηκε con un sentido pasivo: es la desgracia, la ausencia de fortuna quien hace presa de la ciudad, en sentido opuesto a la εὐτυχία. En su otro discurso de embajada, el XV, *Discurso de embajada a Juliano*, Libanio emplea una palabra de la misma raíz –ἀτυχής– para calificar la situación de Antioquía, de la que también dice que se avergüenza, como en el proemio del discurso XIX. El texto del discurso dirigido a Juliano dice lo siguiente (*Or.* XV, 4): "Y así encadenarás victoria con victoria, la que consigues con las armas junto a la debida a tu mansedumbre, en cuya búsqueda me ha enviado ahora una ciudad presa de la desgracia, o si quieres, una ciudad que se inclina ante ti, complacida por tus trofeos y avergonzada de sus propios errores". Sin embargo, el valor de la aparición del verbo en el proemio constituye, si se me permite la expresión, un "antitopos", ya que la tradición sofística incluyó en el elogio de personas o ciudades el τόπος ἀπὸ τῆς τύχης. Este lugar común, destinado a alabar la εὐτυχία de una persona o ciudad, se inició en la retórica de Isócrates, pero no fue hasta bien entrada la época imperial, en el siglo III, cuando se incluyó en la preceptiva retórica de Menandro[211].

No es casual, por lo tanto, que Libanio encabece el corpus de discursos destinados a la revuelta de las estatuas con el verbo ἀτυχέω; el empleo de esa forma es la contrapartida al habitual elogio del sofista a su ciudad. Sin duda alguna, todo aquel que escuchara o leyera el inicio de este discurso se percataría del cambio operado en el tono con el que el sofista solía referirse a su ciudad: del exagerado acento panegírico de parte de la obra del antioqueno –como sucede con su discurso XI– se pasa al lamento por la fortuna de su ciudad.

Sin embargo, no debe extrañarnos el carácter ficticio y la aparición de un "antitopos" en este proemio; a pesar de que no es lo más usual en una obra retórica, sí encuentra explicación en la preceptiva retórica de Aftonio, alumno del sofista, cuando se pronuncia de esta manera al respecto (*Prog.* 22.1-22.2): "Harás el proemio según el asunto en cuestión". Este aserto de Aftonio entronca, además, con un elemento importante a lo largo de los discursos XIX-XXIII: el concepto del καιρός.

Si tenemos en cuenta el crisol de subgéneros retóricos que participan en este discurso se comprenderá con mayor claridad la importancia del concepto de καιρός, que trata de adecuar las circunstancias que han propiciado la composición del discurso al género que éste adopta. La teoría del καιρός poco tiene que hacer en composiciones tan estereotipadas como el βασιλικὸς λόγος, ya que los tópicos que las componen son recurrentes y repetitivos, y no queda lugar para otra cosa que no sea el elogio de la persona imperial. A todo ello hay que añadir las peculiaridades lingüísticas, estilísticas y temáticas propias de la Segunda Sofística: aunque hay sobrados testimonios de ejercicios de improvisación retórica, la espontaneidad quedaba eclipsada por la necesidad de conocer e imitar los modelos clásicos.

Sin embargo, este proemio sí parece obedecer a la teoría del καιρός antes que a las convenciones de género: ante un caso desesperadamente especial, era necesario componer un proemio adecuado a esas circunstancias. Así se explica, por ejemplo, el supuesto viaje a Constantinopla o la apertura del discurso con un "antitopos".

[205] Cic., *Inv.* 1, 23, 18-19: *Si aut inest in ipsa causa quaedam turpitudo aut ab iis.*

[206] Cic., *Inv.* 1, 24, 3-4 : *Aut pro re, in qua offenditur, aliam rem, quae probatur.*

[207] Arist., *Rh.*, *1356a 4-8.*

[208] Russell (1983), p. 15, hablando acerca del origen, desarrollo y carácter de las declamaciones, alaba la conformación del ἦθος en las declamaciones del sofista: "This development reaches its peak in Libanius, in whom êthos predominates over everything else, and we get a corpus of speeches intended not only to amuse but to endure as literature".

[209] Malosse (2003), p. 86.

[210] Russell (1990), p. 207.

[211] Men. Rh., 420, 28-31. Pernot (1983), pp. 122-123.

La estructura interna de este proemio se caracteriza por el estilo antitético predominante en gran parte de los exordios de Libanio, y que es una consecuencia más del influjo que la obra de Demóstenes ejerció sobre el antioqueno[212]. Como muestra, las palabras que abren el discurso XIX, en las que la antítesis y el paralelismo giran alrededor de los papeles asignados a Antioquía y a Teodosio:

> Ἠτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ὦ βασιλεῦ, τοιούτων ἐν αὐτῇ πρὸς τὸν ἐραστὴν τὸν ἑαυτῆς γεγενημένων (*Or.* XIX, 1).

Para lograr ese efecto, Libanio introduce pares de palabras o sintagmas antitéticos:

- la continua oposición μέν/δέ, presente en tres de los cuatro capítulos de este proemio.
- la oposición tucidídea ἔργον/λόγος es una constante que aparece frecuentemente en la obra del sofista. En esta ocasión, Libanio pretende imprecar el perdón del emperador con palabras y con obras (*Or.* XIX, 1: τὴν ὑπὲρ τῶν συμβάντων καὶ λόγῳ χρησομένην καὶ ἔργῳ δεησομένην).
- la antítesis μέγα μὲν ποιούμενος, εἰ ὁπόσον εὔχομαι, δυνηθείην, οὐ μικρὸν δὲ καὶ αὐτὸν τὸν ὑπὲρ τῆς οἰκείας πόνον (*Or.* XIX, 2), con la que el sofista pretende llamar la atención sobre la importancia de su misión ante el emperador. Estos pares antitéticos siguen en la línea de oposición temática que Libanio estableció desde el comienzo del discurso: Antioquía, la ciudad en rebelión que busca el perdón y Teodosio, el emperador agraviado.

El proemio del discurso XX también es rico en mínimos detalles que precisan de un análisis profundo. Así, de los cuatro elogios (XIX-XXII) insertos en el corpus de discursos de la revuelta del año 387, el proemio del discurso XX contiene la única ocasión en la que el destinatario de la composición, en este caso el emperador Teodosio, no aparece mencionado. Obsérvese en el siguiente cuadro que los destinatarios del resto de elogios aparecen mencionados, ya sea por su cargo, ya por su nombre propio, en el proemio de esos discursos:

Discurso XIX, 1 *Al emperador Teodosio, sobre la revuelta*	Ἠτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ὦ βασιλεῦ,
Discurso XXI, 1 *Al Maestro de Oficios Cesario*	Ἐπειδὴ ταῖς ὑποσχέσεσι ταῖς παρὰ σοῦ τὸ ἔργον ἠκολούθησεν, ὦ γενναῖε Καισάριε
Discurso XXII, 2 *A Elébico*	ἕνα τοῦτον εἰδὼς τὸν θαυμαστὸν Ἐλλέβιχον νῦν οὐκ αἰτοῦντι τοῦτο παρέξω πρότερον ἠτηκότι δεδωκώς

[212] Darwin (1963), pp. 81-83.

Más aún, todos los discursos de la obra de Libanio dirigidos al emperador Teodosio contienen en el proemio la fórmula ὦ βασιλεῦ[213] que en este discurso XX no aparece hasta el capítulo 8. E incluso en los proemios de los discursos dirigidos a este emperador, el título ὦ βασιλεῦ siempre aparece tras proposiciones verbales o tras sintagmas interrumpidos por esa advocación, como se aprecia en el siguiente esquema:

Discurso XIX, 1 *Al emperador Teodosio, sobre la revuelta*	Ἠτύχηκε μὲν ἡμῖν ἡ πόλις, ὦ βασιλεῦ,
Discurso XXIV, 1 *Sobre la venganza de Juliano*	Οὐκ ἀρκεῖ τοῦτο τοῖς πράγμασιν, ὦ βασιλεῦ
Discurso XXVIII, 1 *Segundo discurso contra Icario*	Πάλαι μὲν ἴσως ἔδει καὶ ἐμὲ κατηγορεῖν καὶ σὲ καθήμενον ἀκούειν, ὦ βασιλεῦ
Discurso XXX, 1 *Al emperador Teodosio, en defensa de los templos*	Ἐπὶ πολλῶν πρότερον συμβουλῶν, ὦ βασιλεῦ
Discurso XXXIII, 1 *Al emperador Teodosio, contra Tisámeno*	Ἔδει μὲν οὕτως ἅπαντας ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐπὶ τὰς τῶν ἐθνῶν ἀρχὰς ἐκπεμπομένους, ὦ βασιλεῦ
Discurso XLV, 1 *Al emperador, sobre los prisioneros*	Εἰ μὲν ἅπαν ὃ προσῆκον ἦν περὶ τοὺς δεσμώτας παρὰ τῶν τὰς ἀρχὰς ἐχόντων ἐφυλάττετο, ὦ βασιλεῦ
Discurso XLVI, 1 *Contra Florencio*	Οὐδὲν καινόν, ὦ βασιλεῦ
Discurso XLVII, 1 *Sobre los patronazgos*	Εἰ μή σε ἐωράκειν ἐν πολλῷ μὲν χρόνῳ, μυρίοις δὲ πράγμασιν, ὦ βασιλεῦ
Discurso XLIX, 1 *Al emperador, en defensa de las curias*	Τὸ μὲν σόν, ὦ βασιλεῦ
Discurso L, 1 *En defensa de los campesinos, sobre los servicios pretados*	Εἰ καὶ περὶ μικρῶν δόξω τισίν, ὦ βασιλεῦ
Discurso LI, 1 *Al emperador, contra Arístides, en defensa de los bailarines*	Πολλῶν, ὦ βασιλεῦ

También en los proemios de los discursos dirigidos a otros emperadores (Constancio, Constante o Juliano), la aparición de la advocación ὦ βασιλεῦ es frecuente o, en el caso de que ésta no aparezca, Libanio la suple con claras alusiones a los emperadores, con el objetivo de que siempre quede claro quién es el destinatario del discurso:

[213] Lagacherie (2006), p. 80 resalta el hecho de que Libanio siempre se dirigió a los emperadores con el vocativo βασιλεῦ, y sólo en una ocasión (Lib., *Or.* XVI, 1) empleó el término αὐτοκράτωρ.

Discurso	Destinatario	Texto
XII, 1 *Al emperador Juliano cónsul*	Juliano	Alusión personal: Νῦν πρῶτον ὕπατου ἐν τῇ τοῦ πράγματος ὁρῶ στολῇ
XIII, 1 *Discurso de bienvenida a Juliano*	Juliano	Fórmula: Ἐπανήκει μετὰ τῶν ἱερῶν, ὦ βασιλεῦ
XIV, 1 *A Juliano, en defensa de Aristófanes*	Juliano	Fórmula: Εἰδώς σε πολλήν, ὦ βασιλεῦ
XV, 1 *Discurso de embajada de Juliano*	Juliano	Alusión literaria: Ἦλθες, Τηλέμαχε, γλυκερὸν φάος[214]
XVI, 1 *A los antioquenos, sobre la cólera del emperador*	Juliano	Alusión personal: Ἃ μὲν ὑπὲρ τῆς πόλεως, ὦ ἄνδρες Ἀντιοχεῖς, πρὸς τὸν αὐτοκράτορα διείλεγμαι
XVII, 3 *Canto fúnebre por Juliano*	Juliano	Alusión literaria: τὸν μὲν οὖν Ἕκτορα τῆς Τροίας ἤδη τις ἐκάλεσεν <ἀστραβῆ κίονα[215]> ὀρθῶς προσειπών
XVIII, 2 *Discurso fúnebre por Juliano*	Juliano	Alusión personal: κεκόμισται δὲ νεκρὸς ἀπὸ τῶν Βαβυλῶνος
LIX, 1 *Elogio de los emperadores Constancio y Constante*	Constancio y Constante	Alusión personal: πρῶτον μὲν γὰρ τῶν ἀτοπωτάτων ἂν ἦν, εἰ βασιλεῖς μὲν τοῖς αὐτῶν σώμασιν οὐκ ἀποκνοῦσι τὴν ἀσφάλειαν ἡμῖν κατακτώμενοι

Resulta muy extraño, por lo tanto, que Libanio ni nombre ni cite a Teodosio en el proemio de este discurso, cuya finalidad es agradecer a este emperador el perdón concedido a Antioquía. Es difícil encontrar una explicación a esta ausencia. Creo que no se puede argumentar que el conocimiento por parte del auditorio de los acontecimientos acaecidos durante la revuelta hiciera superflua la mención a Teodosio, ya que en distintas ocasiones las circunstancias en las que se compusieron otros discursos dirigidos a este mismo emperador eran igualmente conocidas entre el auditorio, y no por ello propició la omisión del nombre o título del emperador en el correspondiente proemio. Pongamos como ejemplo su famoso discurso *En defensa de los templos* (XXX): dado el contenido polémico de la obra, tuvo una difusión reducida ante un auditorio que conocía sobradamente los hechos que impulsaron a Libanio a

[214] Hom., *Od.* XVI, v. 23.
[215] Pi., *O.*, II, vv. 81-82.

componer ese discurso, pero esto no provocó que omitiese la advocación al emperador.

Asimismo, la inclusión de este proemio en la categoría del *exordium vulgare*[216] incide en la falta de identificación del proemio, incluso se puede decir que le aporta un matiz aséptico y neutral, pues la ausencia del destinatario despersonaliza el inicio de este discurso.

Por otro lado, no es concebible pensar que el orador aludiera al emperador en el proemio de este discurso XX con un sintagma tan generalizador e impersonal como τοῖς εὖ πεποιηκόσιν, ya que la persona imperial, huelga decirlo, está varios peldaños por encima de la consideración que se debe tener hacia cualquier otro hombre. También hay que descartar cualquier error en la transmisión textual, dado que el aparato crítico de la edición de Förster nada indica al respecto. Este hecho tampoco puede excusarse en la mayor libertad de la que dispone el género de la retórica epidíctica para componer sus proemios, ya que este significativo vacío contradice una de las funciones del proemio, la de mantener al auditorio atento, esto es, capaz de seguir el entramado del discurso, para lo cual es imprescindible establecer quién es el elogiado[217].

Una posible justificación para esta ausencia podría radicar en el valor anafórico de varias palabras del primer capítulo de este discurso XX: el pronombre relativo Ὃ al comienzo del discurso, la repetición del verbo προεῖπον con el valor anafórico que le da el prefijo προ–, los adverbios temporales πολλάκις y πρότερον. Todo ello, en virtud de su valor anafórico, remite a una situación anterior, recordando algo que Libanio citó antes, en concreto, en su discurso XIX, 62 y 64: Antioquía recibirá el perdón concedido por el emperador Teodosio.

De este modo, el discurso XX podría haber sido pronunciado inmediatamente después del XIX, de manera que la mención al emperador Teodosio sería muy reciente, tal y como indica el valor anafórico de esas palabras, haciendo innecesario un nuevo vocativo o referencia a la persona imperial. Esta hipótesis encuentra apoyo en un breve acercamiento al estudio de las sesiones en las que el sofista declamaba sus discursos, en los que la longitud de los mismos se medía en στίχοι. L. Pernot ha demostrado que los elogios y los discursos imperiales tuvieron una extensión superior a la media de los restantes discursos de otros subgéneros epidícticos. Dando por válida la velocidad de lectura establecida por Pernot (entre 10 y 18 líneas por minuto), y teniendo en cuenta que los discursos XIX-XX del sofista están compuestos por unos 1000 στίχοι, el tiempo que Libanio habría empleado para declamar estos dos

[216] Quint., *Inst.* IV, 1, 71: *Alia exordiorum vitia verius tradiderunt. Quod in pluris causas accommodari potest, vulgare dicitur.* Cic., *Inv.*, 1. 26. 4-5: *Vulgare est, quod in plures causas potest accomodari, ut convenire videatur.*
[217] Los objetivos del proemio epidíctico son los mismos que los del proemio judicial. Para la relación entre el proemio forense y el epidíctico, vid. Arist., *Rh.* 1414b 39-1415a 4.

discursos rondaría la hora y media (sin contar las pausas), tiempo suficiente para una sola sesión en la que el sofista podría haber declamado los discursos XIX-XX[218].

Con todo, a pesar de lo anteriormente escrito, este proemio no pretende destacar por su originalidad ni desvincularse de la tradición sofística a la que pertenece. Filóstrato, en el comienzo de su obra *Vida de los Sofistas*, expone como rasgo común de los discursos de "los sofistas antiguos" –esto es, los de la Primera Sofística– empezar con un proemio en el que el sofista certifica la seguridad y verdad del contenido del discurso: "Ciertamente, sus proemios están compuestos de expresiones como "Yo sé" y "Yo conozco" y "Vengo observando hace tiempo" y "Nada hay seguro para el hombre". Una expresión de este sentido en los proemios aporta a los discursos dignidad, inteligencia y una percepción segura de la realidad[219]". Este análisis de Filóstrato cuadra perfectamente con las primeras líneas del discurso XX de Libanio, en las que el sofista manifiesta haber conocido siempre el desenlace final de los acontecimientos de la revuelta de las estatuas (*Or.* XX, 1): "Lo que a menudo he advertido, que nuestra ciudad no sufriría ningún otro daño y que el castigo que recibimos cesaría, ha quedado demostrado a todos los hombres, ya que he podido advertir a la ciudad a la que antes no podía". Con estas palabras, el antioqueno parece querer demostrar la primacía de los sofistas como ejes fundamentales de la vida pública, incluso por delante de la figura de los obispos.

Por otro lado, Libanio incide en su intervención directa en los acontecimientos para dejar a las claras, una vez más, su posición en Antioquía y para aprovechar el talante que tenía entre los antioquenos y su función como sofista de la capital siria. Así, para obtener la *captatio benevolentiae* del auditorio, Libanio hace gala de su habitual falta de modestia (*Or.* XX, 1): "Pero puesto que es justo ser agradecidos con los que nos han beneficiado, la ciudad de Antioquía ha hecho esto a través de mí: carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera".

La misión de la *captatio benevolentiae* no presenta mayores dificultades en este proemio: además de valerse de dos fórmulas –*a nostra persona* y *ab causa*–, la naturaleza del discurso, un elogio, hace que se inserte en el *genus honestum*, por lo que la declamación de Libanio ante el emperador no encontraría obstáculos en el ánimo de Teodosio.

La idea principal que coordina los dos capítulos del proemio, la expresión de un sentimiento de agradecimiento por la salvación de la ciudad, también es recurrente en los escritos de la Segunda Sofística. En este caso, el agradecimiento a Teodosio se ajusta perfectamente al esquema tipificado por la retórica tardo-imperial: fórmulas breves insertas en el exordio[220]. Menandro el Rétor, al hablar de los tópicos que pueden encabezar el βασιλικὸς λόγος, se expresa con las siguientes palabras (368, 15-17): "Que no es normal no devolver a los emperadores la conveniente y debida ayuda cuando se han percibido tales bienes de éstos". Libanio, siguiendo una vez más lo establecido por Menandro el Rétor, comienza el discurso tributando ese agradecimiento que él también considera justo y lícito (*Or.* XX, 1): ἐπεὶ δὲ δίκαιον τοῖς εὖ πεποιηκόσιν ἀποδοῦναι χάριν.

[218] Pernot (1993b), p. 455-458.
[219] Philostr., *VS* 480-481.
[220] Men. Rh., 425, 28-29.

El ideario del sofista considera la recompensa lingüística, mediante composiciones como este discurso XX, mucho más valiosa que la crematística, hasta el punto de asemejarse a los famosos versos horacianos *Exegi monumentum aere perennius*. Esta idea se adecua al pensamiento aristotélico (*Rh.* 1366b 34-36): "También son bellas cuantas acciones tienen como premio el honor, y cuantas honran más que enriquecen". La estructura del proemio actúa en este sentido enfatizando la oposición entre las palabras y la recompensa material (*Or.* XX, 1): "Carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera".

La acción de agradecimiento, inserta en el campo de los sentimientos, nos lleva de nuevo ante dos términos relacionados con la composición retórica, el ya mencionado ἦθος y el πάθος.

El πάθος, en la retórica aristotélica, contribuye a la persuasión cuando el discurso es capaz de incitar la pasión del auditorio[221]. Esta pasión tiene un carácter momentáneo, ajustado a las necesidades de una ocasión concreta y específica. En el caso que nos ocupa, este sentimiento enraizaría con la ocasión que provoca la composición de este discurso, el agradecimiento a Teodosio por el perdón concedido tras la revuelta de las estatuas.

Los proemios de los discursos XIX-XX, en conclusión, obedecen al καιρός antes que a una preceptiva retórica determinada, con el doble propósito por parte de Libanio de dibujar ante el emperador –o ante el auditorio de estos discursos– la imagen de un sofista entregado a su ciudad y de persuadir al emperador mediante los tópicos e imágenes recurrentes de la teoría retórica.

Por otro lado, el material retórico, histórico y mitológico del que se sirvió el sofista para construir las argumentaciones de los discursos XIX-XX adopta una apariencia tanto ocasional como conscientemente desordenada[222] y recurrente en efectos destinados a provocar la emoción[223]. Libanio parte de la más añeja tradición retórica: los diversos *exempla* y comparaciones con distintas divinidades no son, en absoluto, originales, puesto que un estudioso de la antigüedad clásica podría encontrar estos mismos ejemplos en cualquier discurso de cualquier época.

Sin embargo, existen importantes diferencias entre las argumentaciones de los discursos XIX-XX:

[221] Arist., *Rh.*, 1356a 14-15.
[222] Pernot (1986), p. 52.
[223] Este rasgo es típico de la literatura epidíctica, como indica Burgess (1987), p. 94.

- En primer término, el discurso XIX incluye en su argumentación –amén de las numerosas comparaciones del emperador con dioses, héroes y otros emperadores– una κατασκευή (capítulos 5-10) y una ἀνασκευή (capítulos 38-44, 51-61). El sofista destina la κατασκευή a defender la inocencia de Antioquía alegando su comportamiento levantisco según la insania mental de una ciudad históricamente castigada por desastres naturales e invasiones bárbaras. Por su parte, la ἀνασκευή sirve para imprecar al emperador el perdón para su ciudad natal. En busca de ese fin el sofista rebate con preguntas retóricas y el recurso de la προκατάληψις, y se ampara en las consecuencias funestas que tendría un castigo para la capital siria.
- En segundo término, el discurso XX ahonda y amplifica las comparaciones a mayor gloria del emperador Teodosio, consecuencia lógica, por otra parte, en un discurso que participa más del elogio que el discurso XIX.

El retrato que de Teodosio hace Libanio en los discursos XIX-XX está fuertemente influenciado por la tradición retórica y filosófica de época imperial que hizo del monarca un recipiente de cualidades humanas, intelectuales y guerreras, configurando de esta manera un ser superior e incomparable al resto de los humanos.

Con todo, las cualidades alabadas en estos discursos se corresponden, casi exclusivamente, con el campo de las virtudes demostradas y de las determinaciones tomadas por el emperador hispano a propósito de la revuelta de las estatuas, por lo que a través de estos discursos de Libanio sólo podremos obtener una imagen parcial de la personalidad de Teodosio. Este planteamiento obligó al sofista antioqueno a desechar en sus discursos XIX-XX una narración diacrónica de las virtudes del emperador, ya que ello mermaría considerablemente el efecto balsámico de su retórica en relación a los incidentes de la revuelta de las estatuas, por lo que tuvo que optar por resaltar las virtudes imperiales que interesaban a cada una de las *partes orationis* (demostrando, una vez más, la importancia de la teoría retórica del καιρός en estas composiciones[224]).

Así pues, los τόποι relativos al nacimiento, patria, linaje, educación, cualidades externas no aparecen en el catálogo de virtudes que Libanio estipula para la figura del emperador Teodosio. Serán las cualidades relativas a la ψυχή, alineadas exactamente en el polo opuesto a las que predeterminan la figura de un tirano[225] las que abunden en los dos discursos dedicados al emperador, pues la coyuntura en la que se encontraba la ciudad precisaba del elogio y activación de las virtudes que ayudasen a la concesión del perdón imperial. En este sentido, la retórica se convierte en el vehículo de expresión de diversos *exempla* históricos, si bien de dos naturalezas completamente

[224] Nuevamente, Menandro el Rétor es la fuente en la que hallamos la teoría retórica, Men. Rh., 373, 5-9.
[225] Escribano (1993), pp. 31-32. El propio Libanio codificó retóricamente las características de un tirano en *Prog.* 7, 4 (Κατὰ τυράννου).

distintas: de un lado, las comparaciones favorables al emperador Teodosio constituyen un ejemplo del estilo ampuloso y tendente a la αὔξησις que recorre los discursos XIX-XXIII de Libanio[226]. Por otro lado, el sofista expone ante el emperador una serie de *exempla* negativos mediante la formulación ἐκ τῶν ἐναντίων, con el objetivo de invitar a Teodosio a adoptar un comportamiento pacífico y clemente.

Pero Libanio estuvo lejos de ser un filósofo especulativo, por lo que debe adecuar la configuración de todas las cualidades del emperador a su capacidad retórica, enlazado con una tradición muy anterior, pero vigente aún en el siglo IV[227], basada fundamentalmente en los valores insertos en la *paideía* helénica. Una de las formas más comunes es la comparación del emperador con otros gobernantes; en el caso de los discursos XIX-XX de Libanio, esa comparación se establece con gobernantes lejanos en el tiempo –Filipo de Macedonia y Alejandro Magno– o del mismo siglo IV –Constantino, Constancio, Juliano, Valente–, así como con personajes míticos divinizados –Heracles, Asclepio–[228].

A continuación, presento un cuadro con los pasajes de los discursos XIX-XX en los que se realizan las comparaciones, incluyendo también los conceptos y los personajes comparados:

Discurso	Concepto	Personaje comparado
XIX, 13	ἔλεος	Alejandro Magno
XIX, 15	συγγνώμη	Valente
XIX, 19	ἡμερότης	Juliano
XIX, 19	ἡμερότης	Constantino
XIX, 20	φιλανθρωπία	Constantino
XIX, 45-46	ἡμερότης	Diocleciano
XIX, 47-49	ἡμερότης	Constancio
XIX, 49	ἐπιείκεια	Constancio
XX, 8	σωτήρια	Asclepio
XX, 8	σωτήρια	Heracles
XX, 17-21	ἡμερότης	Diocleciano
XX, 22	ἡμερότης	Alejandro Magno
XX, 23	φιλανθρωπία	Filipo
XX, 24	φιλανθρωπία	Constantino
XX, 25-26	φιλανθρωπία	Valente
XX, 27-29	συγγνώμη ἡμερότης γαλήνη	Constancio
XX, 30-32	γαλήνη	Vespasiano

[226] Participo de la opinión que A. Cizek estipula para los casos en los que las comparaciones resultan favorables de manera excesiva, Cizek (1975), p. 298.
[227] Cizek (1975), p. 297.
[228] Cizek (1975), p. 297.

Un simple vistazo a este esquema de personajes y cualidades que se prestan a comparación arroja un primera conclusión: las habituales virtudes de tradición platónica que componían el ideal del gobernante –φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη– aparecen en muy pocas ocasiones. Así, en el *transitus* (*Or.* XIX, 24) de la primera argumentación a la narración, Libanio ruega al emperador que sea δικαιότερος en su juicio. Con ello, el sofista pide al emperador que regule sus impulsos agresivos al escuchar el relato de los acontecimientos. En lo que respecta a la φρόνησις, el sofista pretende persuadir a Teodosio para que actúe como sus antecesores (*Or.* XIX, 11): "Si investigas en la historia del Imperio Romano, también encontrarás revueltas en ciudades de esta magnitud, revueltas que los emperadores que pensaban con mayor cordura –οἱ μὲν ἄμεινον τῶν βασιλέων φρονοῦντες– consideraron dignas de perdón". La φρόνησις, o el predominio de la razón sobre las pasiones, se establece en este pasaje como réplica al capítulo 8, en el que el sofista acusa a su propia ciudad de actuar fuera de sí –ταῦτα ἐτόλμα παραφρονοῦσα–.

No es extraña la aparición de la δικαιοσύνη y la φρόνησις en el marco de un discurso epidíctico dirigido a un emperador, ya que desde Augusto las virtudes cardinales son el eje sobre el que se componían estas obras[229]; empero, son clara minoría las ocasiones en las que estas cuatro virtudes cardinales aparecen en los discursos XIX-XX. En mi opinión, este hecho se presta a una posible lectura: en estos discursos de Libanio el género retórico se somete a la preceptiva del καιρός, esto es, la adecuación de la preceptiva retórica a la circunstancia concreta que propicia el discurso. Manteniéndonos al margen del viaje ficticio de Libanio a Constantinopla, es normal que el sofista articulara su arsenal retórico en torno a virtudes relacionadas con la magnanimidad, la bonhomía, la filantropía, dado que el discurso XIX buscaba la concesión del perdón imperial y el XX suponía la confirmación y el elogio de esas cualidades. Habría sido superfluo componer un discurso de imprecación de perdón o de agradecimiento al emperador fundamentado en la tópica de una πρᾶξις ajena a los acontecimientos de la revuelta de las estatuas.

Precisamente esa adecuación del discurso a las circunstancias propicia que haya dos conceptos que predominen sobre todos los demás: la filantropía y el perdón –φιλανθρωπία, συγγνώμη–. Un análisis mucho más exhaustivo de los discursos XIX-XX confirma esta tendencia a una mayor presencia de las cualidades relacionadas con el perdón, el cese de la cólera imperial o, con gran frecuencia, la filantropía y sus diversas emanaciones.

La φιλανθρωπία apareció en prácticamente todos los elogios tardo-imperiales[230], si bien es una cualidad que ya se destinaba a los elogios en época clásica y helenística[231].

[229] Charlesworth (1937), p.114.
[230] Malosse (2003), p. 66.

Su amplia significación acabó por englobar bajo este término otros de tinte moral y filosófico (πρᾳότης, σεμνός, ἔλεος...), convirtiéndolos así en diferentes hipóstasis de un mismo concepto: "La plupart des textes cités ajoutant un synonyme à la φιλανθρωπία ou lui opposent sont contraire. Le philanthrope, en conséquence, se distingue para sa douceur et sa facilité de caractère (πρᾳότης), sa modération et sa simplicité (μέτριος), opposée à la rigidité ou la dureté (ἰσχυρός) des hommes désagréables, difficiles, peu sociaux (χαλεπός) et même grossiers (ὠμότης). Il est agréable à tous (ἐπίχαρις) et nullement imposant (σεμνός). Il est digne d'estime (τιμή), mais il est essentiellement bienveillant (εὔνοια) et même doux (ἤπιος), tout le contraire de cette malveillance jalouse (φθόνος) et de cette méchanceté (πονηρία, κακία) qui rendent certains hommes insupportables (ὄγκος). Le philanthrope est humain, au sens de civilisé, remplissant avec conscience et équité ses devoirs de citoyens (δίκαιος), et toujours porté à la pitié et à la miséricorde (ἔλεος)"[232].

La φιλανθρωπία se erigió, en consecuencia, como la virtud suprema del monarca en época imperial[233]. Esta virtud provocó variaciones en la tétrada platónica e hizo que el resto de virtudes se solapasen unas con otras en cuanto al contenido hasta del punto de asimilarse o establecer relaciones de dependencia entre ellas[234]. La apelación al sentimiento humanitario se encontraba prescrita en la teoría retórica de Menandro (374, 25-375, 4): "Tras finalizar las acciones o cerca del final también dirás algo acerca de la tercera virtud, me refiero a la filantropía. La justicia es una parte de su filantropía, puesto que el emperador, tas vencer, no se vengó por igual de los que comenzaron las injusticias, sino que dividió justamente sus acciones entre el castigo y la filantropía. Una vez que hizo lo que creyó suficiente como castigo, entonces depuso sus acciones debido a su filantropía, y llegó a transigir en que el resto del pueblo se salvara, para que los que quedaran sobrevivieran como recuerdo del sufrimiento pasado y fuera muestra de su filantropía".

En la obra de Libanio, la filantropía es una cualidad en la que aparecen juntos el perdón, la piedad y la magnanimidad[235].

La primera y más importante alusión a la filantropía en el corpus de discursos XIX-XX se produce en *Or.* XIX, 16-17: "De ahí que se pueda oír que unos te definan más guerrero que filántropo, y otros más filántropo que guerrero. El elogio que atribuye humanidad es, con mucho, más glorioso, pues se refiere claramente a la propia persona; en cambio, cuando un emperador ha vencido a sus enemigos, una parte se debe al general, otra a los soldados, otra a las armas, otra a los caballos, otra a los jinetes y otra a las naves, si combatieron con esto". Libanio, en virtud de la necesidad

[231] Bell (1950); Spicq (1958), pp. 173-176.
[232] Spicq (1958), p. 173.
[233] Así lo refleja la importancia de los pasajes de, Men. Rh., 374, 27-375, 4; 375, 10; 423, 2; 423, 9-10; 424, 1.
[234] Pernot (1993b), p. 170.
[235] Wöhrle (1995), p. 87.

de excitar el sentimiento humanitario de Teodosio, desdeña las cualidades guerreras del emperador y su praxis[236], inservibles para imprecar el perdón tras una revuelta como la de Antioquía. En consecuencia, está más que justificado el empleo del comparativo φιλανθρωπότερος en *Or.* XIX, 16-17[237].

Para sustentar esta opinión sobre Teodosio, Libanio aporta un ejemplo reciente que demuestra la humanidad del emperador hispano: el perdón concedido a Constantinopla por haber juzgado y dado muerte precipitadamente a un soldado escita (*Or.* XIX, 22). El elogio de la filantropía también adopta forma de comparación con Filipo de Macedonia (*Or.* XX, 23), con el emperador Valente (*Or.* XX, 16), o, rozando la hipérbole, se yergue como catálogo de las ventajas que aporta a la ciudad (*Or.* XX, 38) y al Imperio en general (*Or.* XX, 50).

No hay originalidad en la ejemplificación (la comparación con otros gobernantes es un tópico excesivamente manido y empleado desde los orígenes de la retórica griega) ni en el tratamiento retórico de la filantropía en estos dos discursos, pero sí se aprecia con claridad un uso propagandístico: Libanio pretende poner de manifiesto que la filantropía es una virtud cardinal y vital en el ideario político tardo-imperial.

Y, sobre todo, pretende demostrar que es un concepto de origen pagano. El sofista se olvida de cualquier tipo de tratamiento filosófico de la φιλανθρωπία para incorporarla al ideario cultural y religioso heleno. El siguiente pasaje del propio sofista ayuda a sustentar esta afirmación (*Or.* XV, 25): "Pienso en todo cuanto te hace filántropo: en primer lugar, eres un griego y riges a griegos, pues así me place llamar a lo opuesto a los bárbaros (y el linaje de Eneas no me reprochará nada)".

Con el objetivo de que no hubiese duda alguna del acento pagano de esta cualidad en el imaginario imperial, el sofista introduce pasajes de carácter etiológico antes que filosófico para dejar fuera de dudas su ideal de emperador: un regente que rebose filantropía, pero eso sí, la filantropía pagana, la que procede de los dioses[238].

En un discurso de cualquier época, estas alusiones al origen y naturaleza divinas de la φιλανθρωπία no serían más que efectos retóricos; sin embargo, en estos dos discursos se convierten en apología de la cultura pagana. El concepto de φιλανθρωπία, como otros tantos de raigambre pagana, se estaban reajustando a la nueva realidad social y cultural del Imperio, el cristianismo[239]. Teniendo en cuenta, precisamente, las diferencias entre la φιλανθρωπία pagana y la cristiana[240], el sofista antioqueno revistió esta virtud de una pátina culturalmente apologética que hiciera del emperador un

[236] El elogio de virtudes guerreras está pertinentemente codificado en Men. Rh., 372, 25-375, 4.

[237] Este calificativo se repite, referido al emperador hispano, en Lib., *Ep.* 905, 2.

[238] Lo mismo sucede con la πρᾳότης en, Lib., *Or.* XX, 11, donde esta virtud emana directamente de los dioses.

[239] Romilly (1979), p. 321.

[240] Downey (1955), p. 199. Mucho más elocuente en lo que respecta a la diferencia a ambas concepciones es la *Ep.* 89 del emperador Juliano.

recipiente de virtudes de origen pagano. Sin embargo, la mención de otras virtudes aplicables al emperador y relacionadas con la filantropía –ἡμερότης: *Or.* XIX, 18, 47; *Or.* XX, 11, 22-23, 41; ἐπιείκεια: *Or.* XIX, 49; γαλήνη: *Or.* XX, 29; χρηστός: *Or.* XX, 37– no merece la atención suficiente del sofista, y las articula mediante simples comparaciones.

Considero que esto puede estar motivado por el ánimo de afianzar el concepto de φιλανθρωπία como propiedad exclusiva del paganismo, hecho que empezaba a estar en tela de juicio si nos atenemos a este pasaje de Juan Crisóstomo, para quien la filantropía es virtud cardinal y objeto de imitación de aquel que quiere acercarse al Señor (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Haz que el de arriba sea un juez clemente contigo empleando tu humanidad con tus compañeros de esclavitud".

Un caso similar es el de la petición del perdón –συγγνώμη–, pilar central en la argumentación del sofista antioqueno. Según Jacqueline de Romilly, la articulación literaria y retórica del concepto συγγνώμη tuvo su génesis en la cultura pagana (concretamente, en *Acerca del buen rey según Homero*, de Filodemo), si bien fue una de las numerosas virtudes que acabaron en el ideario moral cristiano[241]. Ante esta apropiación de conceptos, Libanio opta por un tono apologético cada vez que impreca el perdón de Teodosio. Para el sofista, la práctica del perdón es particular de la idiosincrasia helena, y los helenos, según Libanio, son los albaceas que deben velar por tal cualidad. Así se dirige el sofista al emperador Juliano (*Or.* XV, 22): "Existe una antigua costumbre que nos enviaron los dioses, respetada por los griegos y que ha supuesto la salvación para muchos en los tribunales, y que tú mismo has hecho valer en incontables ocasiones. Pues sueles adelantarte en conceder el perdón y pronunciar, antes de que llegue el momento, la palabra que no pocas veces has puesto en práctica". En términos similares se dirige a Teodosio (*Or.* XIX, 13): "En esto encuentro que radica la mayor diferencia entre griegos y bárbaros: éstos están cerca de ser bestias, pues desprecian la compasión, mientras que aquellos son propensos a la compasión y a superar la ira".

Con este pasaje, Libanio quiere poner de manifiesto que el συγγνώμη es una cualidad de raigambre helena, y argumenta con dos *exempla* históricos (*Or.* XIX, 13): la clemencia que demostraron los lacedemonios para con Atenas tras su victoria en la guerra del Peloponeso[242] y la que hubiera tenido que demostrar Alejandro Magno cuando devastó Tebas en el año 336 a.C.

Establecidas estas premisas, el sofista concluye esta parte de la argumentación en pos del perdón con una alusión contemporánea en el capítulo siguiente (*Or.* XIX, 14): la levantisca Alejandría ha dado muestras suficientes de su comportamiento poco

[241] Romilly (1979), p. 261, 313, quien presenta como argumento el texto neotestamentario *Mc.*, 3, 28-29.

[242] Libanio se vale del material histórico de las declamaciones escolares para emplearlo como *exemplum* histórico en sus discursos, Caballero (2003), p. 215.

cívico en numerosas ocasiones –"Su teatro es el campo de batalla contra sus gobernantes", llega a decir el sofista–, y en cambio la ciudad aún está en pie.

Con estos pasajes Libanio pretende concluir que el perdón es una virtud de raíz pagana, helena. No extraña, en consecuencia, que haga de los dioses el paradigma de la clemencia (*Or.* XIX, 12): "¿Pues qué es lo propio de los dioses? El perdón para los que los insultan a diario cuando reciben algún daño de las circunstancias. Por lo tanto, quien desee imitar a los dioses, que se contente obviando las venganzas antes que cobrándolas".

Y entre los hombres la capacidad de perdón es un baluarte que sostiene el poder (*Or.* XX, 13): "Pues no se quiere a un gobierno tanto por sus victorias, ni por sus trofeos, ni por las ciudades que ha conquistado –bien por las armas bien mediante tratados–, ni por la multitud de sus ejércitos, ni por la institución de leyes, ni por la sabiduría ni por la imparcialidad al juzgar, como por conceder el perdón en los errores". Y en una hipérbole que roza el paroxismo encomiástico, Libanio atribuye al perdón del emperador la capacidad de haber resucitado una ciudad que se veía presa del infortunio (*Or.* XX, 42): "Y ahora, todo aquello –lo de antes de Ío, lo de los que iban en su búsqueda, las acciones de Alejandro, las de Seleuco, las de los que han gobernado tras él– se ha convertido en tuyo: su extensión, su anchura, sus templos sagrados, sus edificios privados, los públicos, la belleza de sus pórticos, la vitalidad de sus ágoras, salas de Consejo, teatros, baños. Lo que había de aquellos se arruinó con la revuelta, pero tu perdón hace que la ciudad que existe te pertenezca".

En conclusión, la atribución a Teodosio de la capacidad de perdonar no parece, en modo alguno, ingenua ni un tópico retórico al uso: tras la atribución de esta virtud se esconde una apología de la cultura y civilización helenas, paganas. El συγγνώμη era un concepto muy querido por la intelectualidad cristiana, por lo que Libanio enfatiza en los discursos XIX-XX su verdadera génesis buscando en lejanos *exempla* la esencia pagana del συγγνώμη. Una vez más, la retórica libaniana transciende el tópico para convertirse en soporte lingüístico que sustenta no sólo la visión de la ciudad y del Imperio del sofista, sino también la de gran parte del paganismo del siglo IV.

Muy relacionado con los conceptos de perdón y filantropía se presenta un argumento empleado en el discurso XIX, la advertencia al emperador de que no castigue a Antioquía, puesto que con ello debilitaría sus propios recursos, acto al que se recurre constantemente en los modelos retóricos del tirano o de un enemigo de su propio pueblo[243]. Esta forma de imprecar el perdón adopta diversas formas retóricas en el discurso XIX. Así, en el capítulo 11 aparece como una comparación general con el resto de emperadores de la historia del Imperio Romano: "Si investigas en la historia del Imperio Romano, también encontrarás revueltas en ciudades de esta magnitud, revueltas que los emperadores que pensaban con mayor cordura

[243] Malossse (2002), p. 172.

consideraron dignas de perdón, mientras que de parte de algunos emperadores que no reflexionaban razonablemente llegaron a estas ciudades castigos perjudiciales incluso para los que los imponían. Pues además de mermar sus propios recursos, no se pusieron de acuerdo en entender la manera de seguir el ejemplo de los dioses". También se vehicula mediante una comparación el capítulo 23 del mismo discurso: "Así pues, o debes convertirte hoy en una persona distinta y que el asunto vaya contracorriente, o mientras sigas siendo tú mismo no recurras ahora al castigo. Pues, ¿cómo vas a reforzarte perjudicando a una ciudad fiel? A los pastores no les conviene sacrificar todo el ganado que desean, ni a los boyeros sus bueyes ni a los cabreros sus cabras, sino que, por un lado, es de gran valor y algo noble luchar por ellos frente a las bestias que les atacan, vencerlas y expulsarlas. No es extraño alimentarse de lo que cada cual apacienta". El tópico del monarca como pastor del pueblo, que hunde sus raíces en la épica homérica, sostiene igualmente una concepción hegemónica y monárquica de la sociedad, al tiempo que responsabiliza al emperador de la salud y salvación del Imperio.

Los capítulos 51-55 contienen el mismo mensaje, pero se resuelven de distinta manera. El 51 incide en la comparación como recurso retórico: "Sin embargo, alguien podría decir que tales pérdidas no son importantes, como si en un coro callara el coreuta menos capacitado". Llama la atención, sin embargo, que los capítulos 52-55 estén destinados a la αὔξησις o *amplificatio* típicas del estilo de Libanio. Estos efectos inciden en un objetivo principal: magnificar las virtudes de Antioquía (clima, extensión, geografía estratégica), para elevar la trascendencia de la argumentación apologética de la ciudad hasta la mismísima salvación del Imperio Romano (*Or.*, XIX, 55): "En consecuencia, no pienses que tu decisión actual concierne a otra cosa que al conjunto del Imperio, pues se trata de una ciudad que el medo o bien no desearía que existiese o bien hacerle daño, ya que ello repercutiría en beneficio suyo. Por lo tanto, no asistas a los deseos de los bárbaros. No trates indignamente la virtud de Celso, pues si buscas un castigo aún peor se ignorará entonces su moderación, a pesar de ser un hombre digno de elogio".

Este tipo de argumentación era frecuente en los escritos del antioqueno dirigidos al emperador[244]. De este modo, en su discurso *Pro Templis* Libanio recurre al mismo argumento (*Or.* XXX, 43): "Sin duda, los templos son los tesoros de los emperadores, como también las demás cosas. Piensa si es propio de personas sensatas tirar por la borda las propias posesiones. Quien lanza su bolsa al mar no está sano ni tampoco si un capitán cortara la cuerda que sujeta el barco, y si ordenara a un marinero que arrojase su remo al mar, parecería que padece un mal".

Detrás de esta clase de argumentación que advierte al emperador del daño que inflingiría al Imperio en el caso de que castigara a Antioquía se halla una intención

[244] Ernesti (1998), p. 436, n. 226 advierte que esta argumentación también estaba presente en el Nuevo Testamento.

política y religiosa: la ciudad es la base del sistema imperial, por lo que si castiga a la capital siria, demostraría poca habilidad en su mandato, al tiempo que obraría a favor de los pueblos bárbaros que asediaban las fronteras imperiales. Sin embargo, creo que es posible percibir otra intención añadida: el castigo imperial conllevaba la perdida del rango de "metrópolis", la suspensión de las subvenciones imperiales de *annona publica* y la inculpación de la curia como principal responsable de los acontecimientos, lo que, en suma, suponía un serio golpe a su visión cívica, dominada por un frustrado intento de perpetuar el sistema de la πόλις clásica[245].

Además de los tópicos retóricos ya comentados, el antioqueno emplea con profusión el τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων, tipo de argumentación *a contrario* que supone una *variatio* en el modo de elogiar y persuadir al emperador. El τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων se emplea igualmente para pedir al monarca el cese de su ira hacia Antioquía y que no adopte posturas violentas, empleando para este fin la forma de comparaciones y *exempla* históricos negativos que Teodosio no debería imitar.

Así, la falta de clemencia con la que a veces se dejaba guiar Alejandro Magno supone un ejemplo que no conviene imitar (*Or.* XIX, 13)[246]: "Y Alejandro el macedonio habría sido incluso más noble de no haber devastado Tebas, pues ello no habría aparecido en los escritos en su defensa, sino que encabezaría sus elogios".

En *Or.* XIX, 20, Libanio se vale de otro *exemplum* histórico: las ejecuciones de los que intentaron usurpar el poder a Constantino, cuyo sentido humanitario era deficiente, no son, recomienda Libanio a Teodosio, el ejemplo a seguir: "Mas, a pesar de eso, no hay comparación entre tú y él cuando se habla de humanidad: él se mostraba tranquilo ante tales situaciones, pero era más severo con los aspirantes al trono y con los que maquinaban planes así. Y no sólo con éstos, sino también con cuantos consultaban a los adivinos por dónde discurrirían sus asuntos, pues ninguna treta habría librado del fuego a un hombre así".

En *Or.* XIX, 45-46 Libanio emplea otro *exemplum* histórico: el sofista compara la revuelta de las estatuas con el levantamiento de Eugenio contra el emperador Diocleciano en el año 303[247]. La evocación explícita de este emperador y su ligereza al decretar muertes durante aquellos acontecimientos se ofrece como ejemplo a no seguir para Teodosio[248]: "Entonces, ¿qué se deduce de todo esto? Que debes deponer tu ira. Aquél que te hable de Diocleciano, y del forzado Eugenio y de su llegada aquí desde Seleucia borracho, y de mi abuelo, y de Brásidas y de cómo murieron tanto ellos como otros sin obtener juicio ni defensa, y esto solamente porque eran curiales, los

245 Francesio (2004), p. 138.

246 Para la ejemplificación negativa de la imagen de Alejandro Magno, Guzmán (2004), p. 343.

247 La principal fuente clásica para este acontecimiento es Eus., *HE* VIII 6, 8.

248 Malosse (2002), que divide el tipo de alusiones a otros emperadores en tres tipos ("*l'évocation explicite, l'allusion ou encore l'hypothèse abstraite*"), coloca a Diocleciano como uno de los emperadores arquetipos del mal gobernante, p.167.

que te hablan de estas cosas no dicen lo que te conviene imitar. (46) Pues no es lo mismo, no es lo mismo Teodosio que Diocleciano. Más le habría valido a aquél, creo yo, no afilar la espada, pero lo hizo a menudo –aunque era admirable en no pocos aspectos– y echó a perder las buenas acciones con malas, hasta el punto de que su nombre produce odio entre los que lo escuchan y provoca aversión".

Vespasiano (*Or.* XX, 30) también se yergue como paradigma de mal emperador, como ejemplo que Teodosio no deberá seguir en sus acciones, dado que las actuaciones de aquel no contribuyeron a apaciguar revueltas y hambrunas en Palestina: "Además, los que dicen que el padre de Tito no es inferior a ti en este sentido porque sufrió lo mismo contra sus estatuas, pero no mató a nadie con sus decisiones, no quieren ver los acontecimientos en las revueltas del pan y de los suplicantes de Palestina, pues acarreó a los ciudadanos hambre en una y la necesidad de cometer un acto impío en la otra. Los errores a raíz de esos asuntos no fueron tanto culpa de ellos como de los que los llevaron a esta situación, de modo que aquellos en verdad eran culpables de lo que acusaron de haber hecho a los alejandrinos".

En *Or.* XX, 28, la no concesión del perdón y la falta de magnanimidad encuentran su némesis: el gobernador de provincia que no sabe conceder el perdón ni indultar es, según Libanio, μικρόψυχος, *vitium* totalmente opuesto a cualquier cualidad fijada para el modelo de buen emperador: "Incluso se dice que esa costumbre se dio a conocer gracias a la ciencia de hombres sabios cuando honraban a algunos dioses con tales muestras y cuando los festejaban con insultos en broma, de modo que los dioses se saciaban con ello y no pedían nada más de los hombres. Y no hay que ponerlo en duda, ya que se les ve insultándose los unos a los otros y, entre ellos, los ciudadanos importantes aprovechan la ocasión para bromear durante las carreras. Cada año compiten en esta carrera y se escudan en el momento y en la muchedumbre, no sólo por lo que dicen, sino también por todo aquello que pueda hacer más agradable la fiesta. Y si el gobernador se irritara sin razón y se precipitara a castigar, en seguida habría que entenderlo como mezquino, ignorante y ajeno a las costumbres religiosas".

Llama poderosamente la atención cómo Libanio varía la forma de afrontar este τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων: si en el discurso XIX es una forma de imprecación y constituye un argumento sólido y elevado con el objetivo de persuadir a Teodosio para que conceda el perdón a los antioquenos, en el discurso XX, un discurso de agradecimiento por el perdón ya concedido, pasa a ser un argumento menor (*Or.* XX, 45): "Si es importante, en verdad, que hayas depuesto tu cólera, lo es aún más que no hayas dejado de querernos. Realmente, si nos honraste con lo primero, emperador, hónranos con lo segundo".

Una parte importante de la argumentación retórica y de la configuración literaria del emperador Teodosio se sustenta en el empleo de la mitología, entendiendo por tal el perenne recurso retórico que marcó la producción literaria no sólo de la Antigüedad sino en toda la cultura occidental. De hecho, la relación retórica-historia-mitología es el tridente sobre el que Menandro compuso su manual retórico y del que se nutrieron,

muy especialmente, los discursos encomiásticos, como es el caso del discurso XX de Libanio, así como la amplia parte elogiosa del discurso XIX. Las virtudes de los emperadores, por tanto, eran objeto de comparación –cuando no de asimilación– con las de héroes y dioses. Las implicaciones de las alusiones mitológicas se correspondían con los distintos guiones y esquemas que perseguían los oradores, sirviendo a distintos fines:

- Interpretaciones políticas de acontecimientos históricos[249].
- Material de ensayo para los distintos ejercicios retóricos de los alumnos, convirtiéndose de esta manera en el vehículo de transmisión del legado cultural griego. La mitología alcanzó tal relevancia en el sistema de aprendizaje de los futuros oradores que Quintiliano llegó a quejarse de la excesiva importancia dada a los mitos[250].
- Elemento estético destinado al embellecimiento de cualquier tipo de literatura[251].

En cualquier caso, todos estos usos partían de un mismo punto: el empleo del mito como referente del imaginario cultural común de una sociedad en plena inercia de cambio que veía en la mitología un cajón de sastre al que acudir para encontrar paralelo a las virtudes y defectos divinos y humanos[252].

Su empleo en época imperial estaba atestiguado tanto por su utilidad retórica como por su valor de albacea de la tradición cultural clásica[253], pero dentro del amplio y laberíntico campo de la teoría retórica, la alusión mitológica se situó como recurso a la αὔξησις[254] o *amplificatio*. Esta αὔξησις, como bien apunta Caballero López, no constituyó un recurso vacuo, sino que "tendría por objeto valorar personas o hechos, resaltando su importancia, su belleza, su nobleza, etc.[255]". De hecho, esta idea ya estaba recogida en la preceptiva aristotélica (*Rh.* 1368a 21-22): "Es necesario comparar con personas ilustres: es adecuado para la amplificación y lo bello". Menandro, también recomienda el empleo de mitos en los elogios. Así, prescribe que para el

249 Cizek (1975), p. 295.

250 Quint., *Inst.* I, 8, 18. La mitología se convirtió en maleable material retórico en los *progymnasmata*. De hecho, en el siglo II a.C., Asclepíades de Mirlea compuso una *Gramática* que dividió en tres partes, dedicando la segunda de ellas al aprendizaje y sistematización de la mitología; el conocimiento y seguimiento de este tratado debió ser mayoritario, ya que se seguía empleando en época de Ausonio. Quint., *Inst.* I, 8, 18

251 López Eire (2003b), p. 278.

252 Moralejo (2003), p. 394.

253 Gangloff (2002), p. 25.

254 Aristóteles la estableció como el recurso más apropiado para los discursos epidícticos, Arist., *Rh.* 1368 a 26-29. Menandro el Rétor lo consideró también como un recurso para la amplificación, Men., Rh., 415, 32-416, 4.

255 Caballero (2002), p. 230.

emperador se haga una genealogía mítica que lo haga descender bien de héroes –especialmente Heracles–, bien de dioses –en este caso, Zeus–.

Ese es uno de los campos en los que se va a mover el empleo de la mitología en Libanio, el uso retórico de pasajes mitológicos. En sus discursos, no encontraremos largas narraciones de los ἔργα divinos, como tampoco hallaremos lecturas filosóficas o alegóricas[256]. El mito es, para Libanio, una realidad compleja: fruto de los poetas y, en ocasiones, tan veraz como cualquier acontecimiento histórico, era la base fundamental del aprendizaje retórico como material argumentativo y como ejercicio retórico de *refutationes et confirmationes*. Con todo, su inserción en los discursos XIX-XX tiene un valor educativo, religioso y cívico propio de un sofista pagano[257].

Educación tradicional, valores humanitarios e ideal cívico eran los objetivos por los que el antioqueno recurrió al empleo retórico de la mitología en los dos discursos dirigidos al emperador Teodosio. Sin embargo, la mitología en el siglo IV era un arma de doble filo: un exceso de alusiones míticas paganas en una obra destinada al emperador campeón de la ortodoxia cristiana era contraproducente. Los ejemplos que nos ofrece el discurso XX son los siguientes:

En primer lugar, un episodio mítico en el que se establece una comparación entre las obras salvadoras de Asclepio y de Heracles con las del emperador Teodosio al conceder el perdón imperial (*Or.* XX, 8): "En efecto, se dice que Asclepio rescató de la muerte a una sola persona y Heracles a una sola mujer. En cambio tú lo has hecho con una ciudad entera a la que cualquiera que hable con razón diría que la has resucitado. El miedo provocó tal éxodo, no porque tú los obligaras a huir, sino por el miedo a que sobreviniera un castigo. Al haber detenido esto, emperador, has mostrado una ciudad de nuevo llena de personas[258]". Llama la atención que la comparación realizada por Libanio tenga un doble valor amplificativo: de un lado, el inherente al recurso a la comparación mitológica, y de otro el hecho de que sea una comparación *ad maiorem*, esto es, en la que Teodosio queda por encima de Asclepio y Heracles, ya que el emperador ha salvado a toda una ciudad.

Se potencia, de esta manera, la imagen del emperador como salvador de la ciudad. De hecho, el apelativo σωτήρ es de clara raigambre helenística, por lo que el capítulo también tiene la intención de atribuir una cualidad de raíz pagana al emperador cristiano[259]. Σωτήρ aparece nuevamente en el discurso XX aplicado a Teodosio: su acción salvadora lo ha convertido en el nuevo fundador de la ciudad –*Or.* XX, 41: καὶ γέγονας οἰκιστὴς διὰ τῆς σωτηρίας–, y hará de Antioquía una ciudad mejor gracias a sus deliberaciones salvadoras –*Or.* XX, 47: ἡμᾶς μὲν οὖν ἐκ τούτων

256 Schouler (1977), p. 746.

257 Schouler (1977), p. 766.

258 En la obra de Libanio, ésta es la hazaña más destacada de Heracles, Schouler (1977), p. 718.

259 La calificación σωτήρ es recomendada por Menandro en el discurso de llegada, ὁ ἐπιβατήριον –Men. Rh. 381, 11-13–, o en el discurso de salutación, o προσφωνητικός –Men. Rh. 415, 15–. Ernesti (1998), p. 436.

προσερεῖ τις εὐδαίμονας ἔνδον τε σοῦ καθημένου καὶ βουλὰς βουλεύοντος σωτηρίους–.

Igualmente, es necesario destacar otros dos aspectos que comparten Asclepio y Heracles susceptibles de ser extrapolados a las acciones de Teodosio: ambos son héroes que devinieron dioses, acto que recuerda la divinización de los emperadores, y ambos son conocidos por su carácter filantrópico, virtud cardinal en la imagen del emperador ideal en el imaginario político de Libanio.

El siguiente pasaje es de tradición homérica (*Or.* XX, 33): "Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: "Un hombre llega ante nosotros de los pájaros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor".

La elección del pasaje de la *Ilíada* (canto I, versos 68-84) no es casual: Libanio se asimila a Calcante, el adivino que partió con la expedición aquea a Troya y que explicó el origen de la peste enviada por el dios Apolo. De esta manera, el antioqueno realza la importancia de su misión como sofista: del mismo modo que Calcante fue el intérprete de la ira de Apolo, él mismo era quien advertía a los antioquenos de lo que iba a ocurrir.

El tercer pasaje retoma la figura de Heracles (*Or.* XX, 34): "Cuando Heracles iba a hacer algún trabajo, por voluntad propia o incluso cuando era enviado, cualquiera que conociera bien su naturaleza sería un adivino impulsado a predecir por las anteriores acciones de Heracles si dijera que tendría éxito en sus trabajos". En esta ocasión, se puede hacer una lectura política del pasaje: Libanio, que sigue en el papel de adivino, indica que no hace falta tener el don de la adivinación para profetizar los éxitos de Heracles, en este caso, un trasunto del emperador Teodosio. Con todo, no supone ninguna novedad la asimilación de un emperador a la figura de Heracles, ya que estaba bien codificada en la retórica tardo-imperial[260]. La lectura política del pasaje permite configurar al emperador Teodosio como arquetipo de conquistador invencible de cuyas acciones no hay que dudar, como tampoco constituye un mérito vaticinar que acabarán en victoria[261].

En *Or.* XX, 35 Libanio introduce una nueva alusión a la epopeya homérica: "Y también Agamenón profetiza que su reconciliación con Aquiles será una desgracia para los troyanos, sabedor de las ciudades saqueadas por aquél antes de encolerizar; y

[260] Men. Rh., 370, 23-24; 372, 2; 422, 23 lo propone como modelo de emperador. Para un análisis de la figura de Heracles en época imperial, es imprescindible Galinsky (1972), pp. 126-152; 185-230.

[261] Ponce (1998), pp. 228-229; Lomas (1988), pp. 146-148.

también el propio Aquiles profetiza acerca de las proezas de Héctor y que las circunstancias lo reclamarán". Nuevamente, la elección de estos dos episodios épicos encubre la realidad: la profecía de Agamenón tendrá como consecuencia la alianza de fuerzas griegas frente a los troyanos, del mismo modo que la ausencia de Aquiles supondrá grandes pérdidas a manos de Héctor[262]. Estos episodios se pueden trasponer a la política exterior del Imperio Romano durante gran parte del siglo IV: es necesario mantener la unidad imperial frente a la barbarie que azotaba todas las fronteras.

Se puede extraer un factor común de todos los pasajes míticos relatados: el empleo del mito tiene un continuo trasfondo político, tamizado por pasajes homéricos o mitológicos "neutros", esto es, que se pueden referir inofensivamente a la figura de un emperador cristiano: las figuras de Asclepio y Heracles se asimilaron pronto al imaginario cristiano como figuras éticas y benéficas para el género humano, al tiempo que el empleo de Homero era frecuente en la educación de cualquier persona cultivada, pagana o cristiana. Con todo ello, Libanio intentó configurar la imagen de un emperador salvador de un Imperio asediado por los bárbaros.

Estas alusiones a la cultura pagana parecen inocuas para una mentalidad cristiana, todo lo contrario de los que sucede con las alusiones a los dioses en los discursos XIX-XX. Algunas de estas referencias tienen una intencionalidad reivindicativa político-religiosa, como es el caso de estos dos pasajes de Libanio:

- *Or.* XIX, 3: "Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste".
- *Or.* XX, 48: "¿Cuál es la contribución de los que están inermes? Cada uno de ellos rogará a los dioses desde el fondo de su corazón, a Ares, a Atenea, a otros gracias a cuyos consejos se resuelven las guerras. Les recordarán los peligros resueltos y esta inesperada salvación, pidiendo que si el rival aparece caiga en el miedo, tiemble y desee huir antes que perseguir. Y cuánta es la fuerza que las súplicas proporcionan en los asuntos de la guerra, lo leemos en los poemas".

En estos dos textos los dioses aparecen como los tutores y salvaguardas del hombre y de la ciudad, con lo que parece quedar clara la παρρησία de la que disponía el sofista en su relación con Teodosio.

De igual modo hay que interpretar *Or.* XX, 51: "Y ahora este discurso se difunde ampliamente por todos lados, por cuanto yo he hecho y por cuanto tú has hecho. Pero también me parece que se acuerdan de nosotros dos en las reuniones de los dioses y algunos –las Musas, Hermes y Apolo– lo hacen con palabras elogiosas y otros opinan acerca de los dones que habría que enviarte de su parte. Calíope y sus hermanas lo han hecho y en defensa de su ciudad te dará una doble recompensa, inculcando en tus hijos el amor por la educación y por la música".

[262] Hom., *Il.*, IX, vv. 114-161; I, vv. 240-244.

Sin perder el sentido apologético de estas alusiones a los dioses, Libanio también dejó un lugar a la ironía, como en *Or.* XIX, 42: "Si dirigiéndose a ti te dijeran: "Emperador, pero nosotras ni deseamos ni hemos buscado esta situación ni persuadimos a nadie para que esto sucediera, ni disfrutamos con esa osadía ni es justo que ahora tengamos que mendigar, precisamente ahora que nadie nos puede dar nada, pues la pobreza se ha hecho común a toda la ciudad". ¿Qué responderías a esto, emperador? ¿Y qué pasaría si nadie te dijera nada de esto a ti, sino a Helios? ¿O también les impondremos un castigo por su lamento a las que se quejan?".

Como es de esperar en cualquier elogio que se precie –y aún más en uno dirigido al emperador–, es necesario ocultar cualquier mínimo detalle que pudiera emborronar la imagen soberana y modélica del emperador. La preceptiva retórica no era ajena a este hecho, y disponía de diversos recursos para evitar incurrir en este tipo de faltas. En el caso del discurso XIX, 22 (repetido en *Or.* XX, 14), hay un pasaje significativo: "De tu humanidad, emperador, también ha disfrutado la ciudad que a diario es agasajada con grandes donaciones, gracias a las cuales se engrandece y embellece continuamente. Pues bien, cuando no condujeron ante el tribunal a un soldado escita sobre el que pesaba una acusación, sino que lo arrojaron al mar tras haberlo degollado en tierra privándolo de sepultura, te contrariaron con esta acción con la que se atrevieron a molestar a los Escitas. Pero su temor a tu ira no duró ni un solo día, sino que, aunque esperaban pasar hambre, de nuevo tuvieron pan a raíz de la reconciliación".

Según la interpretación irónica que Ángel González aporta de este pasaje[263], con la que estoy de acuerdo, Libanio pretende cuestionar la política "filobárbara" del emperador Teodosio, quien llegó a incorporar a la disciplina militar romana a pueblos bárbaros del Danubio. El historiador Zósimo es elocuente al respecto (IV, 31): "Cuando llegaron los egipcios a Macedonia y se unieron a las tropas de la zona, no había orden alguno entre las tropas ni diferencia entre romano o bárbaro, sino que todos iban juntos y no se cuidaba el censo de los alistados en los ejércitos. Se permitía a los desertores volver a su casa tras inscribirse en los ejércitos y enviar a otros en su lugar, y prestar el servicio militar de nuevo bajo los romanos cuando les pareciese".

En este sentido, el antioqueno apenas varía la concepción casi inhumana que de los bárbaros tenían en la época clásica, ya que la obra del orador transmite los paradigmas y contraposiciones comunes de la literatura clásica, pero con distintos matices, puesto que en el siglo IV d.C. el peligro de la desintegración del Imperio y la configuración del bárbaro como metonimia del miedo y la destrucción eran amenazas mucho más patentes y tangibles (*Or.* XV, 26): "El bárbaro piensa a grandes impulsos de ira, encolerizándose e imitando a las fieras, degollando a un pariente en un banquete y bebiendo sobre su cadáver. Si uno le suplica, nada consigue, sino que lo excitaremos más. En cambio, nuestro mayor empeño es diferenciarnos lo más posible de las fieras,

[263] González (2001a), pp. 198-199, n. 18.

nuestra ira se aplaca con lágrimas, la ardiente cólera se apacigua con el llanto y desechamos el recuerdo de lo que hemos sufrido al ver que quien nos ha agraviado se muestra avergonzado".

Es, en fin, la antítesis de las cuatro virtudes cardinales de los griegos: el bárbaro no es valeroso, sino impulsivo y guiado por una fuerza animal, incontrolada; carece del sentido de justicia, ya que el caos reina entre ellos mismos, y son incapaces de ser prudentes o templar sus emociones ya que reaccionan al primer instinto. Por ello, el sofista entendía como una traición a los valores helenos y humanitarios insertos en la retórica clásica las concesiones del emperador a los bárbaros y, en concreto, el caso del escita Atanarico fastuosamente enterrado en Constantinopla.

Pues bien, no es necesario decir que en un elogio imperial no había lugar a una crítica abierta a esta mentalidad "filobárbara" de Teodosio, por lo que el sofista recurre al proceso de enmascaramiento retórico, recurso tan antiguo como la propia retórica y del que ya Platón nos legó testimonio[264]. Esta irónica y velada alusión al comportamiento del emperador con los escitas oculta la verdadera creencia del sofista al respecto: una crítica radical a la posibilidad de tender la mano a los pueblos bárbaros, lugar común en los escritores paganos posteriores a Teodosio[265]. Se trata, por lo tanto, del empleo de la ὑποδήλωσις bajo la apariencia de un enmascaramiento que en este caso tenía como objetivo principal mantener pura la imagen de Teodosio en cuanto a su figura de emperador condescendiente, aspecto esencial para el correcto desarrollo de un discurso destinado a obtener el perdón imperial. De esta manera, el sofista silenciaba su opinión, pero no al precio de la hipocresía, sino mediante el empleo de un recurso retórico que le permitía ironizar.

Las peroraciones de los discursos dirigidos al emperador Teodosio presentan menos complicaciones en su estudio que los exordios y argumentaciones, debido especialmente a que los discursos finalizan con una peroración que responde con gran respeto y rigidez a los esquemas retóricos tradicionales en los que la peroración procede, del mismo modo que en los exordios, de la retórica deliberativa y judicial[266].

Menandro el Rétor recomienda finalizar el discurso hablando del bienestar de la ciudad[267], que es exactamente lo que hace Libanio en XIX, 64: "Así pues, pon fin a nuestra desgracia tan grande, emperador, neutraliza las huidas y las quejas con la alegría del retorno. Que cada cual recobre su cuarto de doncellas, que recobre su dormitorio, que bese las puertas exteriores, las interiores, las de más adentro, que disfrute del sueño por la noche yaciendo en su propia cama". Como se puede apreciar, estas líneas también recurren a la teoría aristotélica que aconseja introducir elementos patéticos, rasgo que sigue con frecuencia Libanio en sus discursos[268].

[264] Pl., *Phdr.* 267, A.
[265] Paschoud (1997), p. 193.
[266] Wisse (1989), p. 96-99.
[267] Men. Rh., 377, 9-377, 28.
[268] Arist., *Rh.* 1419b 12; Schouler (1977), p. 165.

De igual manera, Libanio da por sentado que los hijos de Teodosio –Arcadio y Honorio– serán los próximos emperadores, por lo que el sistema hereditario que Menandro[269] propone ensalzar también encuentra cabida en la peroración de este discurso (XIX, 63): "Hermoso, hermoso es, emperador, que tú y tus hijos seáis honrados por estas acciones y que ello sea objeto de emulación y enseñanza para ellos de cómo es necesario comportarse en momentos semejantes".

Este epílogo, no tan breve como B. Schouler presupone para los discursos del antioqueno[270], también cumple la función de recapitular el contenido y la petición de perdón repetida a lo largo del discurso (*Or.* XIX, 66): "Devuélveme a mis conciudadanos llevándoles una feliz noticia". Para llevar a cabo todo ello, Libanio se vale de ciertos recursos estilísticos típicos en sus peroraciones, especialmente recursos fonéticos y de repetición (*Or.* XIX, 63: Καλόν, καλόν, ὦ βασιλεῦ, καὶ σὲ τούτοις σεμνύνεσθαι καὶ παῖδας σοὺς), empleo de imperativos imprecatorios (*Or.* XIX, 64, 66: Λύε δὴ τὴν πολλὴν συμφοράν; Νεῦσον, ἀπόπεμψον), vocativos (*Or.* XIX, 63; 64, 65: ὦ βασιλεῦ; ὦ θεία κεφαλή). Por el contrario, el breve epílogo del discurso XX –sólo el parágrafo 51– se aleja del estilo del anterior que cierra el discurso XIX. En primer lugar, dos son las únicas funciones propias de la peroración que Libanio trabaja. De un lado, traer de nuevo al recuerdo las acciones virtuosas del emperador: "Y ahora este discurso se difunde ampliamente por todos lados, por cuanto yo he hecho y por cuanto tú has hecho". De otro, confiar en la descendencia del emperador como futuros gobernantes: "Calíope y sus hermanas lo han hecho y en defensa de su ciudad te dará una doble recompensa, inculcando en tus hijos el amor por la educación y por la música".

En segundo lugar, Libanio prefirió replegar sus artes retóricas en este epílogo a favor de una selección de elementos religiosos y culturales que paganizasen estas últimas líneas. A.F. Norman lo explica así: "The pagan terminology of the whole peroration culminates in this emphatic assertion of the virtues of the Hellenic παιδεία, as a counterblast to the Christian propaganda current following the reconciliation[271]".

Esta injerencia religioso-cultural en la peroración del discurso ratifica, una vez más, el indisociable engarce que unía la retórica, la religión y la cultura en los discursos del sofista.

[269] Men. Rh, 377, 28-30.
[270] Schouler (1977), p. 169.
[271] Norman (1977), pp. 346-347.

2.2. *Discursos XXI-XXII*

Un análisis retórico de los discursos XXI-XXII arroja muy pocas diferencias con respecto al de las dos anteriores composiciones en lo que se refiere a estilo y a intencionalidad. Sin embargo, mientras que en los discursos destinados al emperador Teodosio el sofista introducía un fuerte componente apologético en lo tocante al campo de la religión y la política, los discursos XXI-XXII prestan mayor atención a una defensa del sistema cívico y social de Antioquía. Estos dos discursos, dedicados a Cesario y Elébico respectivamente, no son elogios retóricamente estipulados, sino que habrían de ser denominados "elogios parciales", dado que gran parte de las palabras de Libanio están destinadas a exonerar a su ciudad –especialmente, al estamento de los curiales– de cualquier responsabilidad directa durante los acontecimientos de la revuelta de las estatuas, y no a configurar un elogio reglamentado de los emisarios imperiales.

El proemio del discurso XXI es el más elaborado del corpus relativo a la revuelta de las estatuas, aunque se refugia en tópicos trillados y no innova en su forma. En el proemio de este discurso dedicado a Cesario la adecuación entre el destinatario y la composición del exordio guarda una fuerte relación: se personaliza y singulariza en las acciones de Cesario (cap. 1) y se hace un brevísimo esbozo de sus cualidades (cap. 4). Se trata, pues, de un proemio doble, práctica habitual en nuestro sofista y perfectamente codificada en la preceptiva de Menandro el Rétor, que recomienda la composición de un segundo exordio como forma de *amplificatio*[272].

Los capítulos 1-4 quedarían, por lo tanto, divididos en dos proemios:

- el primer proemio abarca los capítulos 1-3, en los que Libanio se aferra al tópico del agradecimiento en forma de discurso por la ayuda prestada por Cesario para evitar males mayores y castigos más severos por parte del emperador.
- el segundo proemio (capítulo 4) alude a algunas virtudes de la tétrada platónica, como la σωφροσύνη o la ἀνδρεία, y otros conceptos recurrentes en la retórica de época imperial (παρρησία, φύσις). No es más que un esbozo de alabanza, en el que se salta de la infancia a la madurez en apenas un στίχος, por lo que no hay que pretender ver en este capítulo 4 un verdadero y completo elogio. El propósito del discurso de Libanio no pasa por un elogio a Cesario, ya que éste sólo se legitima en función de los acontecimientos y de la ayuda prestada por el *magister officiorum*. Es una nueva muestra del pragmatismo de la retórica libaniana, del sometimiento de la voluntad de estos discursos al καιρός.

[272] Schouler (1977), pp. 140-153 analiza algunos discursos (e.g. *Or.* LXII, LXIV) y declamaciones (e.g. *Decl.* 37) del sofista con proemios dobles; Men. Rh., 369, 7-8.

Así, el sofista apenas dedica unas líneas a una simple enumeración de virtudes recurrentes en el elogio a personas (σωφροσύνη, ἀνδρεία, παρρησία, γνώμη, φύσις), pero que en esta ocasión no pasan de ser una mera enunciación sin un desarrollo posterior, ya que, como escribe el propio Libanio (*Or.* XXI, 4): "si nos hacemos eco de todas sus cualidades, parecerá que estamos despreciando el tema actual porque no da para un discurso. En cambio, si es sobre este asunto, parecerá que honramos su ayuda sin añadir nada. Hablemos, por lo tanto, de cuánto disfrutamos de él mientras que el tumulto estaba en ebullición".

Las cuatro virtudes referidas a Cesario tienen origen pagano, aunque algunas de ellas – γνώμη, ἀνδρεία, σωφροσύνη y παρρησία– se estaban convirtiendo en material del pensamiento cristiano. A diferencia de los dos discursos anteriores, no hay un intento por configurar un relato etiológico que recuerde el origen pagano de estas virtudes. Esta inacción se debe, en mi opinión, a la diferente naturaleza de este destinatario: como es lógico, el emperador Teodosio no puede ser comparado con un simple *magister officiorum*, por lo que el detenimiento y exactitud con la que se describen estas virtudes no será el mismo.

Hay, igualmente, una intencionalidad político-social por parte del sofista para hacer gala de una posición social que por aquel entonces estaba, como mínimo, empezando a decaer. La configuración retórica de su ἦθος se produce mediante un abuso de la constante alusión a la primera persona gramatical (*Or.* XXI, 1: ταῖς ἐμαῖς παρ' ἐμοῦ (...) ἐν δὲ ταῖς ἐμαῖς τὸ λόγον ἔσεσθαι παρ' ἐμοῦ; 3: ἐγὼ δὲ κεκοινώνηκα (...) γένοιτο δ' ἂν παρ' ἐμοῦ), por lo que este doble proemio actúa como escaparte social del antioqueno. Así, la expresión de alegría y agradecimiento a Cesario tiene una doble lectura: mientras que el pueblo aclama al enviado de Teodosio (*Or.* XXI, 2: τὰς ἐπὶ τοῖς δεδομένοις εὐφημίας), Libanio, sofista de la ciudad y orador estudioso de toda la tradición clásica, pretende componer un discurso que sólo podría estar firmado por él (ὃ δ' οὐκ ἔνι μὲν γενέσθαι παρὰ τῶν πολλῶν, γένοιτο δ' ἂν παρ' ἐμου).

Llama también la atención la mención a los dioses (*Or.* XXI, 3): "pensé que era necesario añadir esto, pues agradezco a los dioses que te preocupe más tu buen nombre que las riquezas". No se debe entender la alusión a los dioses como un ataque irónico al cristianismo que profesaba el *magister officiorum*[273]: se trata, en mi opinión, de otro lugar común en la retórica en general y en la obra de Libanio en concreto[274].

En lo que respecta al proemio del discurso XXII, la información que el sofista aporta se reduce a dos breves reseñas: la admiración que por Elébico siente Libanio y la composición de un discurso anterior dedicado al *magister militum*.

Con todo, una primera lectura del proemio (capítulos 1-3) del discurso XXII deja a las claras una patente y acusadísima falta de originalidad en los tópicos empleados. Se

[273] Van der Paverd (1991), p. 58.
[274] Un ejemplo similar, en Lib., *Or.* V, 1-3.

trata de un *exordium vulgare* en la terminología de Quintiliano[275], casi impersonal si no fuera por las referencias históricas internas del capítulo 3 y la aparición del nombre propio del *magister militum*, Ἑλλέβιχον, que sitúan el proemio en el contexto del corpus de obras acerca de la rebelión del 387. Por ello, resulta infructuoso cualquier esfuerzo por esbozar una imagen de Elébico entre la amalgama de impersonales tópicos retóricos de este discurso. Es destacable la sensación de debilidad y pereza que descansa en unas primeras líneas que no resisten comparación con la pasión, la intensidad y la vivacidad de la narración de los acontecimientos en los capítulos posteriores ni con la sinceridad del elogio a Elébico a lo largo del discurso.

La argumentación del discurso XXI sitúa a Cesario en un contexto de terminología pagana, si bien es prácticamente seguro que éste era cristiano. La brevedad de este discurso y el predominio de capítulos narrativos antes que encomiásticos –no hay que olvidar que los discursos XXI-XXII son elogios parciales– son factores que confluyen para dibujar un retrato de Cesario retóricamente pobre y convencional. No parece, en conclusión, que el sofista trabajara suficientemente la parte encomiástica como solía ser habitual en él[276].

No hay ningún rasgo en el tratamiento de la figura del *magister officiorum* que pueda resultar relevante para un retrato de Cesario, ni tampoco hay muchos lugares que permitan realizar una lectura política de la intencionalidad con la que Libanio compuso el discurso. A diferencia de los discursos XIX-XX, poco hay de apología política o religiosa, sino manidos tópicos retóricos que cualquier gobernante bien formado debería conocer por su formación previa[277].

De hecho, es necesario recurrir a la *narratio* (si bien la narración y la argumentación se solapan y complementan en este discurso) para poder analizar un pasaje con cierta intencionalidad; por ejemplo, el capítulo 17 es una verdadera muestra del ideal religioso del sofista, cuya divinidad tutelar era la diosa Fortuna: "Tal era su determinación, pero de nada hubiera servido cualquier esfuerzo de no contar con la ayuda de Fortuna. En efecto, ella podía haber cambiado algunas cosas y haber impedido el fin de otras, pues si la divinidad no hubiera estado de acuerdo, ¿de qué hubieran valido las decisiones de aquél? Es cierto que todo capitán desearía salvar su nave, pero no todos lo consiguen, sino los que cuentan con la ayuda de los vientos. Eso sería lo propio de Fortuna". Y dos capítulos más adelante (*Or.* XXI, 19) continúa la misma línea de pensamiento: "Y bien, la alianza de Fortuna se demuestra a través de esos hechos, pero esto no se habría permitido sin el consentimiento de los demás dioses. En efecto, por un lado, entre ellos hay concordia y un mismo pensamiento; por otro, el desorden y la discordia quedan lejos del cielo, lejos del grupo lo habita. Así

[275] Quint., *Inst.* IV, 1, 71.
[276] Schouler (1977), p 932.
[277] Swain (2003), p. 357.

recorriste un camino con la anuencia de los dioses, salvaste con su ayuda la ciudad que ellos querían y parecías preocuparte por la ciudad de la que cuidaban".

El celo pagano se une aquí a su habilidad retórica, puesto que con estos dos pasajes el sofista no pretende menospreciar el rápido viaje de Cesario ni comenzar una lucha religiosa, sino poner de manifiesto que la voluntad humana está sometida a la de los dioses. En la celeridad y fortuna del viaje de Cesario no todo el mérito es suyo, sino que la voluntad divina ha estado siempre vigilante y ha permitido que llegue a buen puerto.

Respecto a la argumentación del discurso XXI, el capítulo 21 parece cerrar una "Ringkomposition" que comenzó en el capítulo 4, puesto que de nuevo se retoman las alusiones –en este sentido, sigue sin haber un desarrollo de las virtudes elogiadas– a la σωφροσύνη y γνώμη, aunque hay que añadir otros valores propios de un juez que Libanio elogia en la persona de Cesario, como σωτηρία, πραότητος, σοφία. Para sustentar esta alabanza, Libanio se apoya en un *exemplum* histórico, la intervención de Diodoto frente a la propuesta de Cleón de exterminar Mitilene[278]. Según el testimonio de Libanio (*Or.* XXI, 22), "Aquél no lo solucionó todo, sino que sabemos en qué medida se les castigó. Ahora, en cambio, el remedio ha llegado para toda la ciudad", de manera que se completa así una comparación *ad maiorem* en la que Cesario ha conseguido lo que no pudo Diodoto.

Volvemos a encontrar este mismo tipo de argumentación, sustentada en la σωτηρία de Antioquía, en el capítulo 25: "Realmente es glorioso defender a un hombre y salvarlo de un peligro seguro, que una nave asista a otra para rechazar unos piratas. Pero tu honor no procede de una sola persona ni de diez ni de veinte ni del doble de éstas, sino de cuantos no es fácil contar. Cualquiera puede decir que ha salvado una ciudad, pero de ningún modo una tan grande ni tan antigua ni en la que florezcan tantas virtudes".

Sin embargo, resulta más difícil y ambiguo el análisis de la alusión a la muerte del pasaje 24: "Pues incluso es posible que las personas como tú tengáis una mejor esperanza, tanto en la vida como en la muerte, y si alguna desgracia te alcanzara de alguna parte, tu recuerdo procurará el fin de lo que produce olvido". Bien puede tratarse de una alusión a la escatología cristiana, bien de una referencia de la búsqueda de la memoria perpetua que protagonizara ya Aquiles, como parece desprenderse del capítulo 27: "Y si alguna vez alguien quisiera enmendar alguna de nuestras acciones que requiriesen de las virtudes de un hombre, le responderemos que imite tus acciones, pero si por negligencia impulsara alguna acción desgraciada, lo remitiríamos a que imitara tus buenas obras".

Frente a este retrato casi neutral de Cesario, en el que se incide en la figura del *magister officiorum* como el "mensajero de la paz" (lo que constituye el núcleo del

[278] Como fuente histórica de este acontecimiento, Th., III, 41.

discurso XXI, los capítulos 11-22), casi como un Hermes de pies alados (*Or.* XXI, 23: τὰ Καισαρίου πτερά), Libanio configura a Elébico como la figura justa y humanitaria que protegió a Antioquía mientras llegaba el perdón imperial. En esta disposición puede que la relación de amistad entre ambos influyera en la mayor importancia que el sofista otorga a Elébico[279].

Además de tópicos ya empleados en el discurso dirigido al *magister officiorum* que vuelven a aparecer en esta composición (como γνώμη, σωτηρία, σοφία *Or.* XXII, 13, 14, 30), hay dos cualidades que despuntan sobre todas las demás: la φιλανθρωπία (*Or.* XXII, 17, 21) y la δικαιοσύνη (*Or.* XXII, 15, 35), virtudes casi exclusivas del elogio al emperador. Así, resulta llamativo que al elogiar la δικαιοσύνη de Elébico, el antioqueno recurra nuevamente a un mito para ejemplificar y demostrar el origen pagano de este concepto (*Or.* XXII, 35): "Se alegró junto con el hombre absuelto, con la ciudad y consigo mismo: con aquél, por haber sido absuelto, con la ciudad, por no haberla privado de un ciudadano de tal clase gracias al cual se hizo famosa, y consigo mismo, por apartar de la desgracia a un buen hombre, como Atenea rescató a Heracles de la Estigia".

Libanio llega a describir a un Elébico sobrehumano –*Or.* XXII, 22: ὥστ' ἐδόκει κρειττων εἶναι φύσεως ἀνθρωπείας–, que apenas come por reflexionar en beneficio de Antioquía –*Or.* XXII, 19: δειπνοῦντα δὲ αὐτὸν ἀκούομεν οὐ δειπνῆσαι μᾶλλον ἢ τῇ διανοίᾳ βλέπειν εἰς τὰ σχήματα τῆς πόλεως παραβάλλοντα τὰ δεύτερα τοῖς ἀμείνοσι–

El epílogo del elogio a Cesario no presenta innovaciones significativas respecto al discurso, pues discurre sin variaciones importantes respecto a los cánones retóricos sobre la peroración: recapitulación, expresión de sentimientos, el valor de los amigos como el mayor tesoro[280], petición de estancia en la ciudad[281].

Lo mismo sucede con el epílogo del discurso XXII, que contiene elementos recurrentes en anteriores peroraciones, como la invitación a Elébico para que permanezca en Antioquía (*Or.* XXII, 42). Con todo, esta peroración intenta recapitular el significado e intención del grupo de discursos dedicados a la revuelta de las estatuas: demostrar y conservar la supremacía de la cultura y la tradición helena en el marco de la Antioquía finisecular. Con este fin, Libanio elude recurrir a determinados recursos retóricos y emplea el código mitológico, capaz de expresarse por sí mismo e insertarse perfectamente en una composición retórica. De esta manera se justifica el tópico de la semejanza a los dioses y la inserción de Ártemis (*Or.* XXII, 42): "En verdad, el emperador nos devolverá a nuestro benefactor en tantos problemas, a aquel que lo imita en su actitud, el que sigue al emperador como éste hace con los dioses, el que verá a los hijos de su hija que, parecidos a él, con la muy entusiasta presencia y ayuda

[279] Además de un elogio perdido, Libanio mantuvo una íntima relación epistolar con Elébico, Lib., *Ep.* 2, 898.

[280] Tema al que el sofista dedica su *Progymnasmata* 12, 27.

[281] Vid. también Lib, *Or.* XX, 46; XV, 86.

en los partos de Ártemis, que es parte de esta ciudad, y que recuerda cómo se comportó Elébico con su tesoro en un momento de tal importancia".

Independientemente de la orientación religiosa de Elébico[282], la citada ayuda de Ártemis supone un nuevo guiño apologético, como tantos otros en el corpus de discursos XIX-XXIII, destinado a defender un sistema cívico, político y religioso pagano.

2.3. *Discurso XXIII*

El último discurso del corpus referente a la revuelta de las estatuas es en el que la voz de Libanio se libera de algunas imposturas retóricas y se torna más sincera. El sofista retoma argumentos de pasajes anteriores (concretamente, *Or.* XIX, 56-58), y verbaliza su enfado y su decepción con sus conciudadanos por haber huido de Antioquía tras los acontecimientos levantiscos. El análisis y lectura de este discurso XXIII produce la sensación de ser un opúsculo que defiende los valores de la ciudad clásica, acentuando así su valor como discurso programático.

Por ello, esta última obra del corpus de discursos referidos a la revuelta de las estatuas parte de la configuración positiva de determinados valores helénicos y ofrece la contrapartida de cada uno de ellos (la ejemplificación como un valor divulgativo y estilísticamente como una muestra más de αὔξησις). No resulta extraña una obra de esta naturaleza en el corpus de Libanio. De hecho, los discursos XIX y XXIII recuerdan a la pareja formada por los discursos XV-XVI, un πρεσβευτικὸς λόγος destinado al emperador Juliano y un ataque a determinados sectores de la ciudad a raíz de problemas económicos y de la mala relación existente entre el emperador Juliano y Antioquía durante los años 362-363[283].

La sinceridad de la obra y el tono patético que la recorren se traduce en una menor rigidez retórica, hasta el punto de que resulta difícil esquematizar el discurso en las *partes orationis* habituales y canónicas. El proemio de este vituperio elude cualquier reglamentación habitual en torno a esta parte del discurso[284]. La causa de esa ἀνομία retórica se explica por el contenido del comienzo del discurso: Libanio ubica la acción en el campo, que en la cultura helena siempre supuso la oposición al orden, al νόμος, a la πόλις. Igualmente, hay que resaltar la fuerza de un inicio *in medias res*, con el resultado de las huidas como patético reclamo de atención. Así, el orador hace participar a todo el auditorio nada más comenzar el discurso –*Or.* XXIII, 1: Τὰ μὲν ἀγγελλόμενα πάντες ἀκούομεν–, para concatenar seguidamente una aposición en

[282] Jones (1975), p. 277-278; Norman (1977), p. 374; Van der Paverd (1991), p. 58.
[283] Malosse (2006), p. 216, n. 8.
[284] Malosse (2006), p. 218.

forma polisindética y paralelística – *Or.* XXIII, 1: ἅπαντα εἶναι μεστὰ νεκρῶν, τάς τε ἀρούρας τάς τε ὁδοὺς τά τε ὄρη τούς τε λόφους τά τε σπήλαια καὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρῶν καὶ τὰ ἄλση καὶ τὰς φάραγγας–, que aporta rapidez al tiempo que un funesto patetismo por el tono de las imágenes que evoca.

Aunque el proemio no cuadre adecuadamente con la preceptiva habitual retórica, no se le podrá acusar de estar mal compuesto, dado que el *transitus* a la argumentación adopta la forma de *procatálepsis* –*Or.* XXIII, 2: ἐκόντας οὖν ἀπολωλότας τίς ἂν ἐλεήσειε–, cerrando, de esta manera, una *ringkomposition* bien organizada. Estas imágenes no están concebidas como una forma de violencia gratuita, sino que resultan el contrapunto perfecto a la idealizada imagen que pocos años antes se formaba el sofista del campo de su Antioquía natal (*Or.* XI, 19-26; 230-232). Se puede pensar, por lo tanto, que tras el patetismo inicial de este discurso se esconde la intención de configurar un "antitopos" del ámbito rural idealizado, poniendo de relieve la aristotélica dimensión política y social del hombre en el pensamiento clásico[285].

En cualquier caso, Libanio configura magistralmente el cambio de sociedad y pensamiento de la Antioquía finisecular: frente al idílico retrato de la ciudad siria en su discurso XI, este proemio ofrece una imagen trágica, cruenta, en la que los ciudadanos huyen. Se trata, en mi opinión, de una configuración retórica realista y sincera que, más allá de reflejar uno de los males endémicos de la antigüedad tardía, el bandidaje y el peligro de los caminos desiertos[286], anuncia los cambios sociales y políticos que desembocaron en el fin de la ciudad clásica.

La argumentación del discurso gira en torno a la oposición φόβος/λόγος[287] y a las terribles consecuencias que conllevó para Antioquía; pero si tiramos de ese hilo argumental que es el miedo y las huidas que provocó, observaremos que existe una crítica hacia dos motivos que para Libanio eran causa específica de la desintegración del modelo de la ciudad clásica:

A. En primer lugar, denuncia la insolidaridad cívica y el agravio a los valores helenos de la sociedad. Tal denuncia se focaliza en tres grupos sociales:

   1. Las mujeres: su huida tuvo como consecuencia su propia muerte y la de los niños que llevaban con ellas. Los capítulos dedicados a las mujeres (5-9) están vehiculados por un constante uso de la *procatalepsis*, de imágenes reincidentes en el patetismo (la muerte de los hijos) y por la acusación que les imputa el sofista, la falta de σωφροσύνη (*Or.* XXIII, 6: καὶ τὰ παραδείγματα σωφρονεῖν οὐκ ἔπειθεν).

   2. El ataque a los poderosos de la ciudad –*Or.* XXIII, 17: τοῖς ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς– viene motivado por su insolidaridad para con el resto de

[285] Arist., *Pol.* 1253a 1-4.
[286] Shaw (1991).
[287] Malosse (2006), p. 229.

conciudadanos (*Or.* XXIII, 19: "Sin embargo, ellos tenían que haber impedido y detenido el que los otros vivieran en la pobreza, a veces persuadiéndolos, a veces con amenazas") y, especialmente por la ὕβρις que se desprende del modo de enriquecerse (*Or.* XXIII, 18: "Pero, a pesar de ello, los poderosos, que se han enriquecido con la pobreza de los demás y que consideran terrible el no tener lo que tienen los dioses").

3. El vituperio más amplio y amargo es el que dirige a los alumnos de sus clases, a los que acusa de ser indolentes[288] –*Or.* XXIII, 20: τὴν τῆς ῥᾳθυμίας ἀφορμὴν– y de no tener motivo alguno para tener miedo y haber abandonado la ciudad y las clases. Su inocencia se respaldaba bien por su ausencia del lugar de la revuelta o bien por su presencia en la clase del sofista (*Or.* XXIII, 22: "Incluso cuando se perpetraron estas osadías y la locura aún estaba en sus inicios, unos se marcharon corriendo a sus casas, y otros se quedaron conmigo aprendiendo las consecuencias de la tempestad del momento por las palabras de los que habían sido testigos, no por sus propios ojos. ¿Cómo, entonces, podrían haber sido acusados?").

Como se puede apreciar, la acusación a cada uno de los sectores de la población se sustentaba en la carencia de σωφροσύνη, en el pecado de ὕβρις o en la ῥᾳθυμία a la hora de aprender retórica. Estos tres conceptos morales de fuerte raigambre clásica no podían ser menospreciados en el ideario cívico del sofista, dado que conllevaban desgracias como las que denuncia en este discurso.

Confrontados a estos tres conceptos, Libanio, que se autorretrata en este discurso como consejero tranquilizador de sus conciudadanos (*Or.* XXIII, 15-16), opone la justicia del *consularis Syriae* Celso –*Or.* XXIII, 11: τῇ τοῦ δικαστοῦ δικαιοσύνῃ– y la capacidad de perdón del emperador Teodosio –*Or.*XXIII,13: μάρτυς δὲ ὁ τῆς βασιλείας χρόνος πολλὴν αὐτῷ συνειδὼς πολλαχοῦ τὴν συγγνώμην. De todo lo anterior se desprende una conclusión "lógicamente pagana": faltar a los valores cívicos, baluarte del pensamiento político del antioqueno, conllevaba caos y muerte.

B. Pero si hubo algo que Libanio propugnara como la panacea contra todo tipo de males e iniquidades, fue la retórica (léase atentamente el breve pero densísimo elogio que de la retórica hace Libanio en el capítulo 21[289]), expuesta como tesoro cultural –*Or.* XXIII, 21: κτῆμα οὕτω καλόν, τοὺς λόγους– y regalo de los dioses a los hombres –*Or.* XXIII, 21: οὓς ἔδωκε μὲν Ἑρμῆς–.

[288] Lo mismo sucede en Lib., *Or.* V, 45. El tono general de crítica a sus alumnos que reina en el discurso recuerda al de su *Or.* II.

[289] Este capítulo 21 del discurso XXIII de Libanio recuerda por su contenido al elogio de la palabra que hizo Gorgias en su *Encomio de Helena* 8.

Libanio critica duramente a τούτους τοὺς μισοῦντας κτῆμα οὕτω καλόν, lo que venía a significar que vilipendiaba a aquellos que se desviaban del ideal cultural helénico: los cristianos (por su deseo de disociar el binomio ἱερὰ καὶ λόγοι) y los que optaban por otro tipo de **educación**[290]. Se opone, de esta manera, la Antioquía finisecular, dominada por el **cristianismo**, en una época de cambios y transición[291], a la que tiempo atrás describiera el sofista en su discurso XI, 270 como "más rica que las más antiguas, a unas rebasa en tamaño, a otras sobrepasa en nobleza, a otras por la fertilidad de su tierra. Ciertamente, Antioquía es superior a la que la sobrepasa por sus murallas debido a la abundancia de agua, a la bonanza de sus inviernos, a la urbanidad de sus habitantes y a la práctica de su sabiduría. Respecto a la ciudad que es aún más grande, Antioquía es superior por lo mejor que hay: la cultura helénica y las letras".

La argumentación de este pequeño discurso, en consecuencia, mantiene la línea general de los discursos anteriores, si bien con diferencias: mientras que los discursos XIX-XX estaban repletos de comparaciones y *exempla*, la sinceridad de este discurso prescinde de cualquier elemento que se desvíe del doble propósito de provocar patetismo –mediante periodos polisindéticos y el recurso a la *procatálepsis*– y denunciar el alarmante estado de los valores clásicos. Resultaría muy interesante hacer una comparación de las dos Antioquías: la que Libanio presenta en su discurso XI y la del XXIII.

La brevísima peroración (sólo el capítulo 28) que cierra el discurso opta por la continuidad temática mantenida a lo largo de los últimos capítulos con el fin de no romper la unidad y coherencia del discurso[292]. Permanece, igualmente, la profusión de periodos paralelísticos, aunque en este caso, en forma polisintética y con una llamativa anáfora –ὑμεῖς δὲ αἰσχυνεῖσθε μὲν τοὐδαφος, αἰσχυνεῖσθε δὲ τὰς πύλας, αἰσχυνεῖσθε δὲ τὸ τῶν λόγων χωρίον, αἰσχυνεῖσθε δὲ [καὶ] ἡμᾶς, εἰ μὴ καὶ τοῦτο ὑμῖν ἀπόλωλεν–.

[290] Schouler (1999), pp. 454-455.

[291] Lepelley (1996), p. 11.

[292] Malosse (2006), p. 227, n. 71.

IV. Juan Crisóstomo y la Revuelta de las Estatuas

LA OTRA FUENTE IMPORTANTE que nos acerca a los acontecimientos de la revuelta de las estatuas son las homilías compuestas por Juan Crisóstomo. Al igual que sucede con los discursos de Libanio, la interpretación y análisis retórico-literario de estas homilías son inseparables de su interpretación histórica, cultural, política y religiosa. La habilidad retórica de Crisóstomo verbalizó las acciones que emprendieron distintos estamentos del cristianismo y puede considerarse como la punta de lanza de la visión cristiana de los hechos ocurridos en el 387. El mismo instrumento lingüístico empleado por Libanio –la retórica– se emplea de distinta manera y desde una perspectiva diferente.

Juan Crisóstomo se presenta como un personaje paradigmático en este trabajo, dado que conjuga en su persona casi todos los factores y sectores sociales importantes que intervinieron tras la revuelta de las estatuas: cultivó la retórica aprendida en la escuela superior para ponerla al servicio de su comunidad, pasó una etapa de su juventud como monje en los montes cercanos a Antioquía y sirvió como presbítero al obispo Flaviano durante los días posteriores a la revuelta de las estatuas[293]. Como en el caso de Libanio, la obra y la biografía de Crisóstomo conformaron un binomio coherente.

Ciudad, retórica y religión fueron los tres aspectos sobre los que se sustentaron los discursos XIX-XXIII de Libanio. En el caso de Crisóstomo, hay un acontecimiento histórico que marcó y vehiculó la composición de sus homilías sobre la asonada antioquena: el cisma de Antioquía. Para un correcto entendimiento de la dimensión de las homilías de Crisóstomo, no basta con aseverar que fue cristiano, sino que es preciso matizar qué cristianismo profesó Crisóstomo en el mapa de herejías y distintas corrientes religiosas dentro del cristianismo.

[293] La semblanza biográfica de Crisóstomo se puede encontrar por doquier, Allen y Mayer (2000a), pp. 1128-1130; Delgado (2001), pp. 23-35; Kelly (1995), pp. 1-13; Morais (2006), pp. 50-62; Quasten (1973), pp. 471-476.

1. *El cisma meleciano*

La Iglesia de Antioquía fue una de las más importantes y problemáticas de todo el oriente cristiano durante el siglo IV[294], a pesar de que a través de su historia contó con el obstáculo de tener que traspasar las barreras etnológicas y culturales de una ciudad en la que convivían, desde el siglo I d.C., cristianos, judíos y paganos[295]. A partir de época constantiniana, ya con el viento a favor, la iglesia –tanto la antioquena como la de cualquier otra sede– se olvidó de su postura flexible al transcurso de los tiempos, y fue entonces cuando la iglesia siria enfatizó unas características políticas, teológicas y culturales propias que la diferenciaron claramente de otras diócesis, si bien ello no la exoneró de sufrir fenómenos cismáticos como demuestra el cisma meleciano. De hecho, Crisóstomo glosó el panorama general de herejías y discordancias religiosas en un fragmento de *In epistulam I ad Corinthios* (*Hom.* IV, *PG* 61, 38): "La oscuridad cae no sólo sobre los heréticos y los paganos, sino también sobre muchos de nosotros debido a los dogmas y al estilo de vida: muchos creen en la resurrección, otros se levantan contra su nacimiento, muchos están al tanto de observaciones con presagios, augurios y cálculos, y hay otros que emplean amuletos y ensalmos".

La génesis del cisma meleciano comienza en las fechas inmediatamente posteriores al concilio de Nicea, cuando el obispo de Antioquía, el niceno Eustacio, fue desterrado (ca. 327), quedando escindida la Iglesia antioquena en cuatro facciones: un pequeño grupo de arrianos, nicenos partidarios de Eustacio, un grupo oficial de obispos cuyo credo oscilaba entre la crítica y la aceptación sin más del credo resultante del concilio de Nicea, y la iglesia ortodoxa principal de Antioquía[296]. Mientras que una parte de los antioquenos cristianos permaneció fiel a Eustacio, el resto estaban bajo la tutela del presbítero Paulino, quien contaba con el apoyo de las iglesias de Alejandría y Roma[297].

La situación se tornó insostenible a partir del año 360, cuando Melecio fue nombrado obispo dentro de la misma iglesia antioquena y dentro del mismo nicenismo[298]. Su actitud y talante han hecho vacilar a la propia crítica moderna, que tampoco ha alcanzado un acuerdo sobre las causas que llevaron a Melecio a hacerse con la sede episcopal antioquena: por un lado, se ha resaltado su capacidad de moderación y su espíritu conciliador, mientras que el hecho de que su profesión de fe variara desde posturas moderadas –las fuentes citan que fue ordenado por obispos

[294] Guillén (1998), pp. 328-329; 344; Maraval (1995b), p. 905.
[295] Aguirre (1988), p. 59.
[296] Sotomayor (2003), p. 817.
[297] Chadwick (2001), p. 415.
[298] Soc. *H.E.* II, 44 se hace eco del rápido cambio en la evolución del pensamiento de Melecio: si bien comenzó su predicación centrándose en temas morales y dejando de lado las polémicas teológicas, acabó por ser un firme defensor de las tres hipóstasis.

arrianos[299]– hasta convertirse en adalid del nicenismo ortodoxo ha supuesto que se le considere como un personaje taimado y controvertido[300].

Esta situación no duró mucho tiempo, dado que una interpretación en clave nicena de un pasaje bíblico en uno de sus sermones provocó que el emperador Constancio, de confesión arriana, lo exiliara a Melitene[301]. El primer exilio de Melecio no se prolongó en exceso, puesto que el emperador Juliano promulgó un decreto de amnistía para todos aquellos que estuvieran en el exilio por motivos religiosos[302]. La crítica moderna ha interpretado unánimemente esta disposición de Juliano –una readaptación del "divide y vencerás" cesariano– como un intento de desestabilización y reanimación de antiguas querellas entre cristianos. Parece que esta estrategia de Juliano surtió efecto en Antioquía, pues a su regreso Melecio, el legítimo sucesor de Eustacio, se encontró con que la ciudad disponía ya de otros dos obispos: el arriano Euzoio y Paulino, investido rápidamente por Lucifer de Cagliari (otro de los beneficiados por la amnistía julianea), quien se adelantó a las posibles negociaciones y acuerdos, inaugurando, de esta manera, "el llamado Cisma de Antioquía, que no sólo dividió a los cristianos de la ciudad, sino que durante años enteros entorpecería las relaciones entre el Oriente y Roma[303]".

A pesar de ello, Melecio no perdió su influencia sobre determinados sectores del poder: en el sínodo del 363 celebrado en Antioquía consiguió que el nuevo emperador, Joviano, apoyara su perspectiva de un nicenismo renovado[304]. Sin embargo, una nueva injerencia política en religión, en este caso a cargo del emperador Valente –reconocido arriano–, le valió a Melecio dos exilios en los años 365 y 371, y a sus seguidores toda una serie de persecuciones y vejaciones (fueron expulsados de las iglesias de Antioquía, por lo que tenían que celebrar sus servicios al aire libre en las faldas de los montes cercanos, en las lagunas de los ríos o incluso en espacios militares[305]).

Pero, a su vuelta del exilio, Melecio vio acrecentar su liderazgo en el partido niceno –especialmente gracias al apoyo recibido de Basilio de Cesarea[306]–, al que lideró con vistas a una reorganización de la Iglesia oriental y a la pacificación con la Iglesia

299 Soc. *HE* II, 44.

300 Brottier (2004), p. 25; Vacant, Mangenot, Amman (1928), p. 522.

301 Vacant, Mangenot, Amman (1928), pp. 522-523 ; Guillén (1998), p. 332; Escribano (2003), p. 439.

302 Jul., *Ep.* 114.

303 Baus et alii, (1980), p. 104.

304 Escribano (2003), p. 440. Para el desarrollo del cisma de Antioquía bajo el reinado de Joviano, Pietri (1995b), pp. 362-364.

305 Downey (1961), pp. 410-411. Soc. *H.E.* 4.2 y 4.17 dice que algunos melecianos fueron castigados, otros asesinados e incluso ahogados en el Orontes (con todo, Sócrates comienza 4.2 con un nada fiable Λέγεται).

306 Bas., *Ep.* CCXIV 2. Van Dam (1986), pp. 57-73.

occidental[307]. Según el testimonio de Teodoreto (*H.E.* V 3.9-16), Melecio intentó por todos los medios la reconciliación con Paulino: "Melecio, el más dulce de todos los hombres, se dirigió a Paulino con bondad y benevolencia: "Ya que el Señor de los rebaños puso en mis manos su cuidado y tú recibiste la atención hacia otros, nuestras criaturas comparten mutuamente el respeto por la religión. Juntemos, amigo mío, nuestros rebaños y acabemos con la lucha por el mando. Apacentemos los rebaños y ofrezcámosles un cuidado común. Pero si el asiento central genera problemas, yo haré por dejarlo. Poniendo por delante el Santo Evangelio, pido que nos sentemos cada uno a un lado. Y si yo fuera el primero en irme, tú sólo, amigo mío, tendrás el mando del rebaño. En cambio, si tú fueras el primero en sufrirlo, yo por mi parte me haría cargo de los rebaños dentro de mis posibilidades". Esto dijo el divino Melecio con benevolencia y bondad, pero Paulino no consintió"[308].

Durante la década del 370, Antioquía contaba con cuatro obispos: Euzoio (que detentaba la gran Iglesia fundada por el emperador Constantino), Paulino (que llevaba a cabo sus oficios en la Iglesia antigua), Melecio (sin Iglesia, realizaba sus cultos y oficios al aire libre) y Vitalis (apolinarista cuyo grupo se reunía en una casa privada)[309].

Asimismo, bajo el mandato de Teodosio, Melecio mantuvo su influencia tanto en los estamentos oficiales como entre sus correligionarios, como se pone de manifiesto en su labor organizativa del concilio de Constantinopla (381), evento durante el cual murió. Su muerte abrió una nueva disputa: frente al nombramiento de Flaviano como su sucesor (hecho que, teóricamente, contradice las palabras que Teodoreto puso en boca de Melecio[310]), Paulino intentó hacerse cargo de su congregación y la de Melecio, pero el intento resultó frustrado por la fuerte resistencia opuesta por los melecianos, con lo que Antioquía contaba nuevamente con más de un obispo. Ni siquiera la muerte de Paulino (ca. 392) trajo concordia a la iglesia antioquena, sino que el nombramiento de Evagrio como sucesor de Paulino redundó en las diferencias en el seno de la cúpula eclesiástica: las iglesias de Egipto y de Occidente reconocieron a Evagrio como obispo de Antioquía, miéntras que Flaviano contaba con el apoyo de las iglesias orientales [311]. Flaviano, con el apoyo retórico de Crisóstomo, no tendió la mano ni a Evagrio ni a su congregación, alejándose así de las posturas conciliadoras de Melecio, situación que cambió radicalmente en el 394 por la muerte de Evagrio:

307 Escribano (2003), p. 443.

308 Downey (1961), p. 415 confirma que Melecio y Paulino llegaron a un acuerdo para que cada cual se hiciera cargo de su congregación toda vez que este último desestimó cualquier tipo de unificación.

309 Chadwick (2001), pp. 418-419.

310 Guinot (2005), p. 475, n. 75 insiste en la idea de que el nombramiento de Flaviano como sucesor incidía en la prolongación del cisma, pues algunos de los mediadores –como Gregorio de Nazianzo– apostaban por la sucesión natural: Melecio o Paulino se harían cargo de toda la congregación en cuanto uno de los dos muriera.

311 Downey (1961), p. 417.

Flaviano no sólo se hizo cargo de la congregación de éste, sino que Paulino y Evagrio fueron alabados en sus oficios como santos de Antioquía[312].

La literatura de Crisóstomo se puso al servicio de la causa meleciana (si bien lejos de un tratamiento objetivo y teórico[313]), y producto de tal relación literatura-retórica-religión son algunas obras de Juan Crisóstomo, como las *Homilías de las Estatuas* o el *Encomio a Melecio*, destinadas a publicitar la causa meleciana. Es lícito sospechar que el fundamento que motivó las intervenciones de Flaviano y de Juan Crisóstomo a raíz de la revuelta de las estatuas no estaban guiadas solamente por un sentimiento religioso, sino que también influyó la idea de ganar adeptos a la causa meleciana, así como demostrar que Flaviano era el único, legítimo y, sobre todo, más eficiente obispo en el superpoblado horizonte religioso de la capital siria.

La teoría retórica, fundamento de la producción literaria de Crisóstomo, se puso al servicio de la propaganda religiosa del sector meleciano, como demuestra la composición del *Encomio a Melecio*, pieza diseñada con una retórica pragmática destinada no solamente al elogio o al vituperio hueco, sino, al menos en parte, para convencer de la hegemonía del nicenismo meleciano desautorizado desde diversos flancos del nicenismo. Paganos, heréticos y aquellos nicenos que no se adhirieran al movimiento meleciano quedaban fuera de la ortodoxia religiosa que Crisóstomo codificaba en sus textos. En este opúsculo, Crisóstomo conjugaba la fe religiosa con un estilo redundante en αὔξησις[314]. Melecio aparece configurado como modelo a seguir para los antioquenos, quienes se convierten en los frutos de la bonhomía del obispo fallecido (*PG* 50, 515): "Como una raíz admirable, escondida en el seno de la tierra, no se muestra visible, sino que demuestra su fuerza a través de su propia virtud". La pasión por Melecio era tal que los antioquenos adoptaron el nombre del antiguo obispo para sus hijos, guiados por un sentimiento tan apotropaico como religioso (*PG* 50, 515): "Tras recibirlo desde el principio cuando llegó a la ciudad, a cada niño le fue dado el nombre de aquél, pues cada cual pensaba que el santo entraría a su propia casa gracias al nombre, y las madres obviaban a los padres, abuelos y antepasados y ponían a sus hijos el nombre del santo Melecio". Crisóstomo describe a los antioquenos deseosos de tener la imagen de Melecio en sus casas y en sus objetos personales (*PG* 50, 516): "En efecto, la mayoría grababan aquella santa imagen en los engastes de los anillos, en trabajos modelados, en las vasijas, en los muros de las habitaciones, por todos lados. No sólo se trataba de oír aquel santo nombre, sino

312 Chadwick (2001), pp. 430-431.

313 Por su parte, Teodoreto de Ciro sí que emprendió una investigación más seria de este acontecimiento en su *Historia Eclesiástica* (V. 27 *passim*), Martin (2005), p. 483.

314 El tono laudatorio del *Encomio a Melecio* está sustentado históricamente por Soz. *HE* 7, 10, 5, donde afirma que el emperador Teodosio estipuló que el féretro con los restos de Melecio parara en cada ciudad desde su traslado de Constantinopla a Antioquía.

también de ver por todos lados la imagen de su cuerpo y tener un doble consuelo por su marcha".

Crisóstomo, con vistas a una continua lectura programática y propagandística, insiste en resaltar el hecho de que la lealtad del pueblo antioqueno hacia la interpretación meleciana del nicenismo era el mejor símbolo de unidad entre la ciudad y el obispo (*PG* 50, 516): "Aquél fue capaz de cimentar en nosotros el celo por la fe en apenas treinta días de manera que, aunque después de aquello innumerables vientos han soplado en contra, aquella enseñanza permanece inconmovible. Pero vuestro celo demostró que en apenas treinta días recibisteis las semillas inspiradas por aquél con tal esmero que sus raíces han calado profundamente en vuestro pensamiento, y no cederá a ninguna de las pruebas que traerá el porvenir".

En la misma línea de pensamiento se ubica el episodio del exilio de Melecio en Armenia, acontecimiento que Crisóstomo convierte en *exemplum* retórico para demostrar la devoción que Antioquía sentía por Melecio (*PG*, 50, 517): "Cuando quedasteis unidos unos a otros por el lazo del amor, ni la llegada de las pruebas, ni el surgimiento de peligros, ni la extensión del camino, ni la cantidad de tiempo, ni ninguna otra cosa fue capaz de desunir vuestra relación con el dichoso pastor: fue expulsado para que estuviera lejos de sus hijos, pero sucedió lo contrario".

Para confirmar que este *Encomio a Melecio* era una obra tan inspirada en la fe nicena como programada para defender y publicitar el nicenismo, no hay más que leer su epílogo: Crisóstomo apuesta por una política continuista en la sucesión de Melecio y elogia al nuevo obispo, Flaviano (*PG* 50, 519): "Pues el amor de Dios por los hombres se compadeció de nuestro sufrimiento, rápidamente nombró para nosotros otro pastor que mantiene con toda exactitud el carácter de aquél y conserva la imagen de toda virtud. Una vez que subió al trono, al punto nos quitó nuestra ropa de luto, calmó nuestro dolor y renovó aún más el recuerdo del dichoso".

La fecha de composición de este encomio es cercana a la de las *Homilías de las Estatuas*[315], dato que facilita aún más la adscripción de estas obras a un periodo de propaganda del nicenismo meleciano en los comienzos de la etapa de Crisóstomo como sacerdote y predicador en Antioquía (386-397).

Su *Encomio a Eustacio* redunda en las mismas ideas. En primer lugar, presenta a la ortodoxia meleciana como la única opción religiosa sancionada positivamente por Dios (*Encomio a Eustacio, PG* 50, 605): "Y obrando así, amasó a todos en la verdadera fe, y no cejó hasta que Dios dispuso que el dichoso Melecio, al llegar, tomara toda la masa: aquel sembró, éste vino y cosechó". En segundo lugar, su predicación dejaba fuera a paganos y heréticos, incluidos, por supuesto, aquellos cristianos nicenos que no compartieran el liderazgo de Melecio (*Encomio a Eustacio, PG* 50, 603): "Dios permite que su verdadera y apostólica fe sea combatida frecuentemente, y deja que las herejías y el helenismo gocen de impunidad. ¿Por qué, en fin? Para que comprendas la

315 Para la fecha de composición de este encomio, Mayer (2005), p. 51 y 80.

debilidad de aquellos que sin ser incomodados se destruyen a sí mismos y para que conozcas la fuerza de la fe que combate y que se crece con los obstáculos".

Por otra parte, un completo estudio de J.-N. Guinot (2005) ha puesto de manifiesto los diversos recursos que Crisóstomo empleaba para aludir al cisma meleciano sin caer en la obviedad de la alusión directa. Así, en la homilía 3 de su *Epístola a los Corintios*, Crisóstomo traspone la situación cismática de la capital siria al contexto de la comunidad de Corinto, ciudad que se convirtió en trasunto literario de Antioquía a lo largo de la homilía. Así, la llamada al orden que supuestamente atañería a Corinto no es sino una reflexión sobre la situación del nicenismo antioqueno (*Ep. I Corinth.*, 3, *PG* 61, 16-24): "Quien está unido en algo, pero difiere en otro aspecto, ya no concuerda ni se ajusta en armonía. También sucede que se está de acuerdo en el pensamiento, y nunca en el sentimiento, como sucede con los que profesando esa fe no estamos unidos en caridad. Así, estamos unidos por el modo de pensar (pensamos lo mismo), pero ya no por el sentimiento, algo que se ha producido en este caso, pues uno escoge una opción y otro, otra".

Ya sin máscaras ni retrospecciones temporales, Crisóstomo se refiere en la homilía 11 de la *Epístola Efesios* a la ilegitimidad de la ceremonia de nombramiento episcopal de Paulino, en la que la ordenación –χειροτονία– no se llevó a cabo correctamente. (*Ep. Ephe.* 11, *PG* 62, 86): "¿Pensáis, me dices, que basta con decir que son ortodoxos, que lo concerniente a la ordenación se ha esfumado y muerto para ellos? ¿Y qué provecho hay en lo demás, si eso no es respetado? Del mismo modo que hay que luchar por la fe, también hay que hacerlo por ésta".

La revuelta de las estatuas se convirtió en el escaparate idóneo para hacer una demostración de fuerza ante los antioquenos, con el doble propósito de presentar a Flaviano como único obispo de la ciudad y convertirse en su primera fuerza religiosa y social. Además de varios pasajes y homilías (especialmente la XVII y la XXI) del grupo de escritos sobre la revuelta de las estatuas y de los encomios a Eustacio y Melecio, hay otros escritos que se pueden inscribir en el marco de una "etapa meleciana" en la obra de Crisóstomo. Si a las citadas obras unimos títulos como *Sermo cum presbyter ordinatus, In genesim sermo I, In ascensionem*, podemos conformar una etapa relativamente homogénea en la que los escritos de Crisóstomo contenían elementos apologéticos a favor de la causa meleciana.

Estos textos de Crisóstomo, impregnados de un estilo retórico de evidente ascendencia pagana, contienen una interpretación del liderazgo meleciano que trasciende el hecho literario o religioso y se inmiscuye en la lucha por el poder religioso niceno en Antioquía. Guinot ha destacado el silencio político y las frecuentes omisiones en los escritos crisostomianos a propósito del cisma de Antioquía[316]. Sería oportuno añadir que Crisóstomo no empleó el tono apologético o dialéctico contra

316 Guinot (2005), pp. 459-460.

los partidarios de Paulino, sino que empleó la táctica contraria: elogiar y publicitar a Melecio y Flaviano como las verdaderas cabezas visibles del nicenismo antioqueno, como los albaceas del legado apostólico de Pedro e Ignacio[317]. No era poco lo que había en juego en Antioquía: convertirse en el único obispo de la capital siria era una cuestión de elevada trascendencia.

Ecce iam paene nulla est saeculi actio quam non sacerdotes administrent[318]. Esta afirmación de Gregorio Magno sintetiza la trascendencia, más allá de la religión, de la figura del obispo en el siglo IV, cuyo perfil resulta difícil de definir y acotar en cuanto a sus atribuciones, puesto que éstas excedían el campo de lo religioso e invadían otros territorios[319]: desde su función principal como sacerdote fue ampliando su campo de acción, en ocasiones en virtud de su origen familiar o social, puesto que procedían de ambientes aristocráticos, senatoriales o incluso curiales. Un dato da muestra de la rápida acumulación de poder del obispo durante la cuarta centuria: mientras que el emperador Constantino fue quien hizo lo posible para convocar el Concilio de Nicea (325) y se erigió como figura imperante en el mismo, en el año 390 el obispo Ambrosio de Milán negó la entrada en el templo al emperador Teodosio hasta que éste hiciera penitencia por la salvaje matanza que ordenó en el hipódromo de Tesalónica[320]. La explicación para tal cambio en tan sólo unas décadas se halla en la habilidad de la Iglesia para servirse del Imperio en su proceso de evangelización y en la acumulación de funciones extra-religiosas que el obispo fue ganando rápidamente –contando con la aquiescencia de las autoridades civiles–, con lo que reforzó su liderazgo social[321].

Esta acumulación de poder e influencia justifica por sí sola las luchas intestinas por conseguir ser obispo de una ciudad importante como Antioquía. La retórica de Crisóstomo se puso al servicio de este objetivo: encumbrar la figura del obispo Flaviano en el convulso panorama religioso de la Antioquía finisecular. En esta dirección apuntan las siguientes palabras de E. Soler, que confirman que las *Homilías de las Estatuas* de Crisóstomo eran programáticas y contenían una interpretación política del cisma meleciano: "C'est dans ce moment d'incertitude sur l'avenir de la cité que Saint Jean Chrysostome a prononcé les 21 homélies aux Antiochiens. Celles-ci sont un témoignage sur les événements rappelés, par Jean Chrysostome, aux chrétiens ou bien aux demi-chrétiens affolés qui s'étaient réfugiés dans l'Eglise. Elles présentent aussi l'intérêt de montrer, à travers le discours chrysostomien, la position de l'Eglise chré-

317 Guinot (2005), p. 474.
318 Greg. Mag., *Hom. In Evang.*, I, XVII.
319 Gaudemet (1982), p. 78; Gilliard (1984), pp. 153-154; Teja (1999), pp. 75-103
320 Ambros., *Ep.* 51; Soz., *HE* VII, 25.
321 Aja (1998b), pp. 1371-1374; Buenacasa (1997c), pp. 122-125; Durliat (1990), p. 316; Fowden (1978), pp. 56-57; Maymó (1997), p. 166. Rapp (2005), pp. 6-16 realiza una puesta al día de la bibliografía dedicada a la figura del obispo en la antigüedad tardía. Los obispos también disfrutaron de privilegios económicos y administrativos, *CTh* XI, 16, 15; 16, 18; 39, 8a;

tienne dominante à Antioche, c'est-à-dire l'Eglise qui a la mainmise sur les lieux de culte chrétiens de la cité, Eglise à laquelle Saint Jean Chrysostome appartient. Cette Eglise est niceenne et même, pourrions nous dire, mélétienne puisque le schisme d'Antioche a rebondi, en 362, avec l'ordination de l'eusthatien Paulin (...). Ainsi, pour comprendre l'engagement chrétien dans la défense de la cité, il est absolument nécessaire de replacer la sédition des Statues et ses suites dans le contexte historique du schisme d'Antioche et d'examiner à travers les homélies de Saint Jean Chrysostome comment les partisans de Flavien ont mis en place toute une stratégie de représentation et de défense de la cité[322]".

La facción meleciana, en consecuencia, tenía un plan de acción estipulado para actuar en beneficio de Antioquía durante la revuelta de las estatuas con el fin de ganar adeptos a su causa; o lo que es lo mismo, quedar por delante del grupo paulino, a quien Roma reconocía como único y legítimo obispo de Antioquía tras la muerte de Melecio.

En este contexto es donde hay que insertar la marcha de Flaviano a Constantinopla y los textos homiléticos de Juan Crisóstomo referentes a la partida y posterior discurso del obispo Flaviano ante el emperador Teodosio en Constantinopla. Así pues, todo lo que el obispo Flaviano hizo con intención de beneficiar a su ciudad respondía a un doble motivo: en primer lugar, la humanitaria misión de ayudar a su ciudad, dado que esta tarea era una de las que los obispos tardo-imperiales se hicieron cargo. Ello suponía, claro está, un notorio perjuicio para mentes clásicas y poco dadas al cambio social, como era el caso de Libanio, que veía cómo una de las funciones más recurrentes entre los oradores, sofistas y filósofos paganos –las embajadas imperiales– pasaban poco a poco a ser patrimonio de los elementos de una Iglesia cada vez más institucionalizada. En segundo lugar, las acciones de Flaviano se correspondieron con un plan coherente y predeterminado por parte del grupo "meleciano" de la iglesia de Antioquía, cuyo fin no era otro que acrecentar su prestigio en la ciudad en detrimento del grupo seguidor de Paulino.

De esta manera, se constata que el viaje de Flaviano a la capital oriental tuvo inmediatas consecuencias positivas para el cristianismo, como las conversiones de paganos al cristianismo. Juan Crisóstomo, en su homilía *Sobre Ana*, aporta esta información (*PG* 54, 634): "Pues cuando nuestro padre volvió de su largo viaje del extranjero, era necesario que relatara todo lo ocurrido en el cuartel, y tras esto se dirigió a los paganos extensamente, de tal manera que habiéndose hecho mejores personas y habiéndose pasado a nuestro lado, les dio raíces con certeza y enseñó de qué oscuridad se habían apartado y hacía qué luz de verdad se habían acercado".

Estas obras testimonian no sólo la ayuda del obispo Flaviano, sino también de los monjes y de los sacerdotes adeptos a la causa meleciana (*Hom. XVII, PG* 49, 175):

[322] Soler (1997), p. 462.

"Pero no sólo los monjes sino también los sacerdotes demostraron su magnanimidad, y administraron nuestra salvación. Y hay uno que parte hacia el cuartel, dejando todo de lado por amor a vosotros e incluso dispuesto a morir si no convencía al emperador. Pero éstos permanecen aquí y se muestran igual a los monjes; reteniendo con sus manos a los jueces no les permitían entrar antes de que hicieran promesas ante la resolución del proceso".

La postura de Juan Crisóstomo respecto al monacato fue ambigua, algo muy corriente en el cristianismo institucionalizado, pues se temía tanto la independencia y violencia de los monjes como se admiraba su capacidad para alcanzar una pureza espiritual imposible para cualquier cristiano urbano. Pero esas mismas características los alejaban del pueblo, de la Iglesia, del hombre, coincidiendo así con una de las acusaciones que Libanio imputó a los monjes. Con ello, Crisóstomo anhelaba una mayor implicación de los monjes en la vida religiosa y civil, junto a la Iglesia institucionalizada[323]. Precisamente esa es la dicotomía del pensamiento de Crisóstomo: sus alabanzas al monacato se convertían, al mismo tiempo, en la base de la argumentación de sus críticas. Sin embargo, no hay vacilación alguna en la narración de la intervención de los monjes en Antioquía en el 387, quienes, a juicio de E. Soler, también colaboraron en la ejecución del plan meleciano[324]. En esta clave habría que leer un texto que ya apareció en páginas anteriores (*Hom.* XVII, *PG* 49, 173): "Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía: "Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación. En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó? ¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?" También les dijeron muchas cosas sobre el juicio".

El monje del que habla Crisóstomo es Macedonio, de quien Teodoreto de Ciro, en su *Historia de los monjes de Siria*, transmite casi toda la información que nos ha llegado de él. El testimonio de Teodoreto sigue al pie de la letra los tópicos de la literatura que se refiere a la vida monástica: género de vida, régimen alimenticio, carácter. De todo ello, nos interesa realmente el capítulo VII (*HRel* XIII, 7): "En otra ocasión, la ciudad entró en delirio por la acción de un demon malvado y fue presa de la locura contra las estatuas imperiales. Entonces, llegaron los generales en jefe con un decreto de destrucción total contra la ciudad. Él –*sc.* Macedonio–, tras bajar de la montaña, abordó a ambos generales cuando pasaban por el ágora. Ellos, al enterarse de quién era, descabalgaron, tocaron sus manos y sus rodillas y le saludaron. Él les pidió que dijeran al emperador que él era hombre y tenía la misma naturaleza que aquellos que le habían ofendido; que era preciso que su cólera fuera proporcional a su naturaleza, que estaba preso de una ira sin medida si decapitaba imágenes divinas por causa de sus propias imágenes y entregaba a la muerte cuerpos a cambio de estatuas de bronce.

[323] Hunter (1988a), pp. 16-17; Leroux (1975), p. 141.
[324] Soler (1997), pp. 465-466.

"Nos es fácil y hacedero –dijo– rehacer y reformar las estatuas de bronce; en cambio, a ti, que eres emperador, te es imposible resucitar los cuerpos muertos. ¡Cuerpos, digo! Ni siquiera te es posible reparar un solo cabello". Él dijo esto empleando la lengua siríaca: y ellos, mientras el intérprete traducía al griego, escuchaban, temblaban y dijeron que transmitirían esas noticias al emperador". La lógica desnuda que aplica el monje a su razonamiento en siriaco da buena fe de la naturalidad y de la renuncia a la artificialidad del pensamiento de Macedonio: la comparación entre una estatua broncínea y el cuerpo de un hombre evidencia el despego por lo material y la preeminencia de lo humano frente a lo material.

A pesar del explícito testimonio de Teodoreto de Ciro, la veracidad del pasaje de Crisóstomo referido a Macedonio no está del todo contrastada. Así, un estudioso de Juan Crisóstomo y de lo que aconteció en la revuelta de las estatuas, Van der Paverd, considera que el episodio corresponde a un exceso retórico de Crisóstomo. Por el contrario, P. Brown no estima razón lógica para considerar como ficticio el texto de Teodoreto[325]. El problema estriba, en mi opinión, en que estamos ante un texto literario y no hay ningún argumento histórico que pueda refutar o confirmar lo dicho por Crisóstomo, ya que es la única fuente sobre este incidente. Históricamente, la intervención de los monjes en los problemas cívicos no fue un fenómeno inusual, dado que mantuvieron relaciones habituales con las elites políticas y religiosas de las ciudades[326]. Creo que no hay motivos para poner en duda el episodio de Macedonio. Ahora bien, es muy diferente cuestionar la fidelidad que Crisóstomo guardara respecto a lo que realmente ocurrió. Es innegable que el púlpito prestaba vehemencia y ornato retórico a sus homilías, y que el celo religioso le impulsaba a enaltecer en exceso la acción de los monjes que bajaron a la ciudad. Las siguientes páginas corresponden al relato realizado por Juan Crisóstomo de la actuación de los monjes (*Hom.* XVII, *PG* 49, 172-175):

"Pues cuando los emisarios del emperador organizaron aquel temible tribunal para investigar lo sucedido, citaron a todos para rendir cuentas por las osadías y todos temían distintos tipos de muertes, entonces los monjes que habitaban las cimas de los montes demostraron su particular filosofía. En efecto, los que habían estado encerrados juntos durante tantos años en sus cuevas, sin que nadie les llamara, sin que nadie se lo aconsejara, cuando vieron la nube tan grande que cercaba la ciudad, tras abandonar sus cuevas y cavernas concurrieron de todas partes como ángeles venidos del cielo. Y entonces se podía ver la ciudad parecida al cielo, con aquellos santos por todas partes, que con su sola visión consolaban a los que sufrían y los conducían a un total desprecio de la desgracia. ¿Quién no se habría reído de la muerte al ver a aquellos? ¿Quién no habría menospreciado la vida? Pero no era esto solo lo admirable,

[325] Brown (1992), p. 106; Van der Paverd (1991), p. 89.
[326] Blázquez (2000), p. 476.

sino que acercándose a los gobernantes les hablaban con libertad a favor de los responsables de los acontecimientos, y todos se disponían a derramar su sangre y a perder sus cabezas para que los presos se vieran libres de los terribles males que les esperaban. Dijeron que no se retirarían hasta que o bien los jueces perdonaran a la población de la ciudad, o bien fueran enviados al emperador junto con los presos.

"Pues es querido por Dios –dijeron– quien gobierna nuestra tierra, es fiel, vive con piedad. Así pues, nosotros los reconciliaremos por completo, no os permitiremos ni consentiremos que ensangrentéis la espada ni cortéis cabezas: pero si no os contenéis, sin duda que también nosotros moriremos con ellos. También nosotros estamos de acuerdo en que son terribles los actos de osadía, pero la ilegalidad de los hechos no supera la humanidad del emperador".

Se dice que uno de ellos realizó una intervención llena de filosofía: "Las estatuas derribadas han sido erigidas de nuevo, y han recobrado su forma original, y lo ocurrido tuvo una rápida reparación. En cambio, si vosotros asesináis a la imagen de Dios, ¿cómo podréis citar de nuevo al que se equivocó? ¿Cómo resucitaréis a los muertos y devolver sus almas a sus cuerpos?" También les dijeron muchas cosas sobre el juicio. ¿Quién no se quedaría admirado, quién no se sorprendería de la filosofía de estos hombres? Pues si una madre de los prisioneros, destapando su cabeza y mostrando sus canas, retuviera por el freno el caballo del que iba a juzgarlo, y corriendo a través del ágora se presentara de tal manera ante el tribunal, todos nos quedaríamos extrañados, sorprendidos de su amor, y de su grandeza de espíritu.

¿Cómo no debían impresionarse ellos todavía más? En efecto, si ella hubiese muerto por su hijo, no sería de extrañar, ya que la tiranía de la naturaleza es fuerte y la necesidad de los partos es invencible. Ellos, en cambio, a aquellos a quienes no habían engendrado ni habían criado, es más, a los que ni habían visto, de los que no habían tenido noticias, con los que nunca se habían relacionado, a los que habían conocido solamente a raíz de la desgracia, los amaban tanto que, si tuvieran miles de vidas, habrían escogido darlas todas por salvarlos. Pues no digas que no fueron ejecutados ni derramaron su sangre, sino que se valieron de tanta libertad de palabra ante los jueces cuanta es razonable que empleen solo los que han renunciado a su vida, y desde los montes corrieron al tribunal con pensamiento tan elevado. Pues si antes no se hubieran preparado para cualquier clase de muerte, así no habrían tenido tanta fuerza para hablar con libertad ante los jueces ni demostrar tan gran magnanimidad. Y pasaban todo el día sentados ante las puertas del tribunal, dispuestos a arrebatar a los verdugos a los que estaban a punto de ser encarcelados. ¿Dónde están ahora los que vestían túnicas y mostraban una espesa barba con bastones en su diestra, los filósofos de los paganos, esa basura cínica, los que son de una condición más lamentable que los perros que están debajo de las mesas, que lo hacen todo por el vientre?

Todos abandonaron entonces la ciudad, todos se marcharon a la carrera, se escondieron en las cavernas. Pero sólo los que verdaderamente demuestran su filosofía gracias a sus acciones aparecieron en el ágora con tal seguridad, como si

ninguna desgracia hubiera sobrevenido a la ciudad. Y los habitantes de la ciudad volaron a los montes y a los desiertos, pero los ciudadanos del desierto entraron en la ciudad, demostrando con sus acciones lo que no he cesado de decir en días anteriores, que ni un horno podrá dañar en los más mínimo al que vive virtuosamente. Tan elevada es la filosofía del alma en todas las demás cosas, tanto las buenas como las malas, pues ni en las primeras se afloja, ni en las segundas se pliega y se empobrece por éstas, sino que a través de todas permanece igual, demostrando también su propia fuerza y capacidad.

¿A quién no puso en evidencia la dificultad del tiempo presente? Los que entre nosotros tienen los primeros cargos, los que están en el poder, los que se han hecho con indecibles riquezas, los que tenían gran confianza con el emperador se decidieron por su propia salvación dejando todos sus casas vacías. Entonces quedaba en evidencia toda amistad y parentesco. Incluso a los que conocían hacía tiempo decidieron ignorarlos en el momento de la desgracia y declararon desconocerse entre ellos.

En cambio, los monjes, hombres pobres, que no tenían más que un sencillo manto, que vivían de forma agreste, parecían, en primer lugar, no ser nadie, se reunían en montes y bosques como unos leones con gran y elevado pensamiento, y cuando todos estaban temerosos y sorprendidos, poniéndose firmes en medio resolvieron la desgraciada situación no en muchos días, sino en un breve espacio de tiempo. Y lo mismo que los nobles guerreros, no sólo cuando se pelean con sus rivales, sino también cuando aparecen alineados en orden de batalla, y al gritar hacen dar la vuelta a sus enemigos, así también éstos bajaron en un solo día, dialogaron, resolvieron la desgraciada situación y subieron hacia sus propias tiendas. Tan grande es la filosofía de Cristo dirigida a los hombres.

¿Y por qué hablo de los ricos y de los poderosos? Cuando incluso los que se hicieron con la potestad de juzgar, los que disponían de los más altos poderes fueron invocados por estos mismos monjes para que diesen un veredicto de perdón, negaron ser los responsables del final, pues era inseguro y peligroso dejar sin castigo no sólo el ultraje al emperador, sino también a los que lo cometieron. Pero éstos fueron más decisivos que todos, e insistiendo en su magnanimidad y constancia temieron hacer gala de un poder que no habían recibido del emperador. Se hicieron con los que estaban presos para convencer a los jueces de que no emitieran una sentencia condenatoria, sino que dejaran el resultado final a la voluntad del emperador, y prometieron convencerle por completo para que perdonara a los que se habían equivocado con él; incluso se dispusieron para el viaje al exterior. Pero los jueces, respetuosos con su estilo de vida, sorprendidos por su elevado pensamiento, no les permitieron emprender ese largo camino, sino que con sólo poner por escrito sus palabras, marcharían y rogarían al emperador que depusiera toda cólera, algo que esperamos suceda. Pues una vez que fue leída la sentencia, entraron y dijeron palabras

de mucha sabiduría, suplicaron al emperador, mencionaron el juicio y dijeron que si esto no sucedía, ofrecerían sus cabezas. Los jueces, tras poner esto por escrito, se marcharon, lo que adornó nuestra ciudad con más brillo que cualquier corona. Y ahora el emperador escuchará lo que ha sucedido aquí, también lo oirá la gran ciudad y lo oirá todo el mundo: monjes de tal valor como para demostrar la libertad de palabra de los apóstoles habitan la ciudad de los antioquenos. Cuando ahora se lean estos escritos en el cuartel, todos admirarán su magnanimidad, todos felicitarán a nuestra ciudad y repeleremos la mala fama. Y todos sabrán que lo sucedido no fue culpa de los habitantes de la ciudad, sino de hombres extranjeros y corrompidos, y el testimonio de los monjes será conveniente demostración del carácter de la ciudad.

No nos inquietemos, queridos hermanos, sino que debemos albergar buenas esperanzas. Pues si la libertad de palabra con los hombres pudo evitar tal desgracia, ¿qué no logrará su libertad de palabra ante Dios? Digamos esto también a los paganos, cuando se atrevan a discutir con nosotros por los filósofos. A raíz de lo sucedido ahora, es evidente que sus inicios eran falsos, y a raíz de esto es evidente que nuestros inicios son verdaderos, lo de Juan, Pablo, Pedro y todos los otros. Puesto que heredaron su religión, por ello demostraron su libertad de palabra; puesto que se educaron en las mismas leyes, por ello también imitaron su virtud. De modo que no tenemos necesidad de cartas para demostrar la virtud de los apóstoles, ya que los mismos hechos claman a voces y los alumnos honran a los maestros. No tenemos necesidad de palabras para demostrar la charlatanería de los paganos y la mezquindad de sus filósofos, pues los hechos actuales y los anteriores claman a voces, ya que para ellos todo son mitos, escenas y ficciones.

Pero no sólo los monjes, sino también los sacerdotes demostraron su grandeza de alma y se encargaron de nuestra salvación: uno partió hacia el cuartel, anteponiendo todo por su amor hacia nosotros, y él mismo estaba dispuesto a morir si no hubiera convencido al emperador. Otros permanecieron aquí, demostrando lo mismo que los monjes, reteniendo con sus manos a los jueces para no permitirles entrar hasta que se comprometieran sobre el resultado del juicio.

Y cuando vieron que rehusaban, ellos mismos de nuevo se valieron de toda su libertad de palabra. Una vez que los vieron consentir, tras tocar sus pies y sus rodillas y besarles las manos, pusieron ampliamente de manifiesto estas dos virtudes: la libertad y la equidad. Pues que su libertad de palabra no era debida a la osadía, lo demostraron sobre todo al besar sus rodillas y tocar sus pies. De otra parte, que su actitud no era lisonja ni servidumbre alguna ni surgida de una mentalidad servil, sus acciones precedentes a su libertad de palabra fueron testimonio.

No sólo hemos obtenido estos bienes en un momento de prueba, sino también mucha prudencia y moderación. Súbitamente, nuestra ciudad se ha convertido en un monasterio. Nadie la habría adornado tanto si hubiera erigido en el ágora estatuas de oro como ahora, brillante e ilustre presentando bellas estatuas de su virtud, demostrando su propia riqueza".

V. Las *Homilías de las Estatuas* de Juan Crisóstomo

La REVUELTA LAS ESTATUAS y el cisma religioso en el seno de la iglesia antioquena constituyeron el trasfondo histórico en el que Crisóstomo compuso sus *Homilías de las Estatuas*. El sobrenombre con el que es conocido, Crisóstomo, hace innecesario cualquier comentario en lo que respecta a sus habilidades retóricas. De hecho, J. Murphy, disertando acerca del género homilético, ha calificado estas homilías sobre la revuelta del 387 como "the most striking example of fourth century[327]". Este juicio de valor tiene en cuenta no sólo la destreza estilística presente en las homilías, sino también su intencionalidad, su pragmatismo, la coherencia entre el objetivo final y el medio que emplea para alcanzar su objetivo; se trata, en resumen, de una poderosa muestra de dominio del καιρός.

Las homilías fueron compuestas y declamadas durante los servicios litúrgicos que eran habituales en el periodo de la Cuaresma cristiana[328]. Frente a la extemporaneidad de los discursos de Libanio, la obra de Crisóstomo se iba componiendo y predicando contemporáneamente a los acontecimientos históricos. La temática meramente religiosa y cristiana será la que abarque la mayor parte del contenido de estas homilías, vinculando, en unas ocasiones de forma tangencial, en otras directamente, el tema de esas homilías con los acontecimientos de la revuelta de las estatuas[329]. Exceptuando alusiones muy puntuales, las únicas homilías cuyo contenido es relevante a la revuelta de las estatuas son III, VI, XVII y, muy especialmente, XXI. El propio Crisóstomo se justifica en la homilía II, arguyendo que palabras dedicadas a Dios son de por sí un bálsamo (*PG* 49, 37): "Pues si –*sc.* Dios– ve que oímos con asiduidad sus palabras, y que no ponemos en entredicho su filosofía por la dificultad del momento actual, al punto nos aceptará, y nos proporcionará tranquilidad y un buen cambio en la actual tempestad". A pesar de esa declaración de intenciones, los textos referentes a la asonada inciden en publicitar la labor del obispo y Flaviano y defender la facción meleciana.

La importancia de las XXIV homilías de Juan Crisóstomo no sólo radica en su valor cultural, histórico y religioso para conocer con detalle los acontecimientos ocurridos a

[327] Murphy (1974), p. 299.

[328] Un completo estudio, muy detallado en cuanto a datos técnicos, fechas e incluso horas en las que se celebraban los servicios litúrgicos durante la Cuaresma en Antioquía, en Van der Paverd (1991), pp. 161-201. Una discusión acerca de las fechas también en Parker (1856), pp. V-XXIII. Léase también Mayer (2005), p. 139, n. 506.

[329] French (1985), p. 134; Hunter (1989b), p. 123; Leroux (1972), p. 235.

raíz de la revuelta de las estatuas del año 387, sino que también constituyen un excelente documento que ilustra cómo el cristianismo se valió de disciplinas y materias paganas para mejorar su situación y desarrollar su predicación. Del mismo modo que la retórica de Libanio antes analizada era la encargada de dar forma a su pensamiento y vehicular sus intenciones, las homilías compuestas por Juan Crisóstomo conformaron la visión que el cristianismo adoptó durante los acontecimientos tumultuosos, por lo que es necesario estudiar de cerca el vehículo lingüístico que Crisóstomo adoptó para transmitir su mensaje.

En una época de confluencia de las culturas pagana y cristiana, la retórica fue un elemento más en el trasiego cultural de ambas literaturas en el intento, por parte de la intelectualidad cristiana, de crear una *paideia* propia. La creciente pujanza del poder y de la cultura cristiana (especialmente, por obra de las figuras cuya producción se ubicó en Oriente) aportó un innegable valor regenerativo a la retórica imperial[330]. Una nueva institución política, cultural y religiosa como era la Iglesia Cristiana precisaba de la retórica para poder adorar, vituperar, sancionar, celebrar todo aquello que le convenía[331]. Fue a partir del siglo III, y, sobre todo, del siglo IV cuando empezaron a surgir los mejores ejemplos de la retórica cristiana, instrumento lingüístico flexible, capaz de convertirse en una firme apología de sus ideales o en un virulento ataque al pensamiento pagano, vivificando el contenido del antiguo recipiente de la retórica y adoptando géneros y subgéneros retóricos a un contenido religioso[332].

Sin llegar a una tendencia generalizadora, es cierto que hubo un hecho diferenciador entre el empleo de la retórica de contenido pagano y de contenido cristiano, pues ésta última tendió a alejarse de las producciones retóricas paradójicas o de mero entretenimiento tan frecuentes en la retórica epidíctica pagana. Su praxis también influyó decisivamente en el contexto político y cultural del siglo IV[333].

En consecuencia, una de las formas de enlace entre la retórica cristiana y su inmediato contexto histórico fue la homilía, en cuya génesis pudo influir la retórica epidíctica[334]. La influencia de la retórica pagana en el género homilético cristiano fue una de las consecuencias de la formación de los representantes de la cultura eclesiástica bajo el sistema educativo clásico, algo que, en época imperial, venía a significar la influencia del movimiento de la Segunda Sofística[335]. Al igual que la retórica cristiana en general, la homilía sufrió un proceso de evolución y absorción de

[330] Pernot (2000), p. 271.

[331] Puech (1930), p. 37.

[332] Burgess (1987), pp. 240-248; Cameron (1998), p. 152; Young (2004), p. 251.

[333] Cameron (1945), p. 130.

[334] Puech (1930), p. 35 considera que la literatura homilética guardaba estrecha relación con las producciones epidícticas.

[335] Norden (1986), pp. 558-559.

formas análogas de otras culturas, dificultando de este modo una aproximación definitiva al concepto de homilía[336].

Otro rasgo distintivo de la homilía cristiana era su apriorística intención de ser un género cercano al pueblo, por lo que el estilo homilético debía alejarse de los manierismos y excesivos recursos estilísticos que caracterizaban la retórica pagana de época imperial[337]. Sin embargo, a medida que el cristianismo iba penetrando en capas más cultas de la sociedad y que sus máximos representantes se educaban bajo una fuerte influencia de la retórica, la homilía devino en un género con mayores aspiraciones artísticas, alejándose de su sencillez original (y, por ende, complicando en ocasiones una divulgación masiva del mensaje cristiano[338]).

Juan Crisóstomo fue el mejor representante de esta última tendencia, pues sus discursos son un eco de la retórica pagana más ornada, a pesar de que esa actitud podría perjudicar la difusión de sus escritos[339]. El propio Crisóstomo se percataba de ello, y justificaba los ornamentos de su retórica amparándose en el poder de captación del auditorio cuando se emplean los recursos estilísticos adecuados (*De prophetiarum obscuritate I, PG* 56, 165): "Cuando nos sentimos débiles, es necesario preparar bien el discurso y adornarlo, que contenga comparaciones y ejemplos, bien provisto y con periodos y todos los demás elementos por el estilo, para que, de entre todos ellos, elijamos fácilmente lo que nos conviene". Con todo, su postura no dejó de ser ambigua, puesto que no era extraño encontrar pasajes en los que él mismo criticaba la literatura pagana de su tiempo por un empleo abusivo de recursos.

La retórica traspasó los límites del enfrentamiento religioso paganismo-cristianismo, y se situó en la esfera política, de la politización de la palabra, ya fuera en forma de predicación, homilía, elogio o interpretación alegórica[340].

1. *Retórica y religión en las* Homilías de las Estatuas

Libanio y Crisóstomo se valieron de la retórica para literaturizar sus presupuestos ideológicos, a pesar de que llegaron a ella a través de caminos tan relacionados como yuxtapuestos. La extensión de las *Homilías de las Estatuas* de Juan Crisóstomo impide realizar un estudio pormenorizado de cada una de ellas, hecho que también se justifica por la intermitencia de las referencias a la revuelta de las estatuas. Las homilías III, VI, XVII y sobre todo la XXI vertebran el grueso de las referencias a la asonada. Al igual

336 Sobre las influencias judías y paganas en el género homilético, Hubbell (1924), pp. 263-264; Naldini (1974), p. 499; Ruiz (1956), p. 81; Siegert (1997), p. 427.
337 Kennedy (2003a), p. 189.
338 Synes., *Hom.* I, 1;Kinzig (1997), p. 654; Siegert (1997), p. 440.
339 Kennedy (2003a), p. 199; MacMullen (1989), p. 508.
340 Cameron (1995), p. 19; López Eire y De Santiago Guervós (2000), p. 60

que los discursos de Libanio, el análisis retórico de estas homilías trasciende el ámbito literario para erigirse en herramienta hermenéutica para analizar el trasfondo histórico y religioso.

La dificultad de realizar un análisis retórico-literario de una homilía reside, por un lado, en su intencionada falta de orden interno que le permite aglutinar *exempla*, comparaciones, metáforas, extractos bíblicos de un modo aleatorio y flexible. De esta manera, el laxo sentido de la *dispositio* retórica se equilibra con el mayor peso que cobra el concepto del ἦθος del predicador. Por otra parte, la homilía estaba excesivamente sujeta a la predicación religiosa, por lo que los preceptos retóricos teóricos y su desarrollo práctico acababan siendo solamente el eco del mensaje religioso[341]. La teoría y práctica del género homilético debe situarse en el contexto del intento de transmisión de la palabra revelada y divina a los hombres, por lo que su ajuste a las normas retóricas sólo se justificaba por la necesidad de hacer humanamente aprehensible un concepto de naturaleza sobrehumana, reinterpretando en clave cristiana la preceptiva teórica de la retórica clásica. Además, su innato carácter oral (que no debe confundirse con el concepto de improvisación[342]) dificultaba una estrecha codificación retórica que encorsetara la predicación homilética. En consecuencia, el análisis de las homilías de Crisóstomo diferirá del análisis realizado a los discursos de Libanio de Antioquía por cuanto que las obras del predicador no están sometidas a unos dictados retóricos tan estrictos.

Pietate magis orationum quam orationum facultate, fue uno de los preceptos del *De Doctrina Christiana* (IV, 15, 32) de San Agustín. Sin embargo, esta afirmación resulta candorosamente bien intencionada si nos atenemos al análisis e intencionalidad de las *Homilías de las Estatuas* de Crisóstomo. Estas homilías no son fruto de la improvisación del caudal retórico de Crisóstomo, pues la profusión de recursos retóricos hace pensar en una tendencia a la composición bajo determinados efluvios estilísticos, o en una estructuración previa. A pesar de que el hecho de que bastantes homilías no contengan referencias a la revuelta podría inducir a pensar en la inserción improvisada de pasajes relativos al viaje del obispo Flaviano a Constantinopla, o a la ayuda de los monjes que habitaban cerca de Antioquía, la composición final de las homilías confirma una sensación de ensamblaje perfecto entre los elementos propios de la predicación en época de Cuaresma y aquellos del "plan meleciano". Una muestra más de que el καιρός fue un elemento vital en la puesta a punto de obras literarias en la antigüedad. Sin duda alguna, Crisóstomo era consciente de ello, y no dudaba en alardear del resultado de la conjunción entre Escrituras y su habilidad retórica (*Hom.* I, *PG* 49, 17): "Paraíso es la lectura de las Divinas Escrituras, pues estas flores no sólo poseen simplemente un aroma, sino también un fruto capaz de alimentar el alma". Las

341 Kinzig (1997), p. 636.
342 Olivar (1973), pp. 743-745 subraya la capacidad de improvisación de Crisóstomo, si bien un análisis detallado de sus escritos revela una concienzuda preparación anterior a su declamación.

homilías que demuestran un mejor ensamblaje del mensaje cuaresmal y de las alusiones a la revuelta de las estatuas son III, VI, XVII y XXI.

La homilía III narra en su primera parte los preparativos del viaje a Constantinopla del obispo Flaviano con la intención de persuadir al emperador Teodosio para que no castigue a la ciudad de Antioquía por los acontecimientos levantiscos. De igual modo, Crisóstomo avanza la argumentación retórica que esgrimirá el obispo de Antioquía para convencer al emperador. La situación era bastante inestable en la capital siria: la población estaba temerosa del castigo que podría imponer Teodosio, y las fuerzas cristianas sólo acababan de desplegarse para amortiguar la situación.

Esa situación de nerviosismo se traduce en el comienzo de la homilía en dos recursos retórico-literarios: de un lado, el comienzo *in medias res* con el énfasis añadido de comenzar con un verbo en primera persona, ἀπίδω (*Hom.* III, *PG* 49, 41): "Cuando miro al solitario y vacío trono del maestro, me alegro y al tiempo lloro: lloro porque no veo presente al padre, pero me alegro porque se ha ido por nuestra salvación, se ha marchado para sustraer de la cólera imperial a un pueblo tan importante". Desde un punto de vista retórico, el comienzo de esta homilía es sorprendentemente similar al proemio del *Encomio a Melecio* (*PG* 50, 515): "Cuando dirijo mi mirada a cualquier lado de este santo rebaño, y veo que toda la ciudad está aquí presente, no sé por qué motivo me sentiré feliz antes: por el santo Melecio, porque disfruta de tanta estima tras su muerte, o por vuestro amor, ya que habéis demostrado tanto afecto por vuestro pastor tras su muerte". Ambos textos comienzan *in medias res*, con una doble diaporesis, con paralelismos sintácticos, con verbos en primera persona. Tales coincidencias retórico-literarias tienen una explicación en cuanto al contenido: ambas fueron las figuras más representativas del denominado cisma meleciano, por lo que Crisóstomo se vale de las mismas herramientas literarias para configurar la imagen del obispo Flaviano, resaltando de este modo la transición sin pausa de continuidad entre ambos obispos. La retórica, en consecuencia, sirve para trazar una línea continua entre la figura de Melecio y la de Flaviano, definiendo un estilo retórico-literario al servicio del elogio de las figuras de los obispos en lo que podría denominarse una "etapa meleciana" en la literatura de Crisóstomo.

El tono incitador al πάθος[343] que recorre el comienzo de esta homilía III continúa tras la enumeración polisindética de los impedimentos que dificultaron –pero no imposibilitaron– el viaje de Flaviano a Constantinopla (*Hom.* III, *PG* 49, 47): "Pues cuando escuchó: *El buen pastor expone su vida por su rebaño*, él marchó para exponer su vida por todos nosotros, aunque muchas cosas se lo impedían y le obligaban a permanecer. En primer lugar, su edad, que se prolongaba hasta una extrema vejez; luego, la debilidad de su cuerpo, y la estación del año, y la premura de la santa fiesta.

[343] El tono patético es recurrente en la literatura neotestamentaria, una de las fuentes principales de la obra de Juan Crisóstomo, Kinneavy (1987), p. 140.

Además de ello, su única hermana se hallaba en sus últimos estertores. Sin embargo, obvió el parentesco, su vejez, su debilidad, lo inoportuno de la ocasión y la dificultad del camino, y tras anteponeros a vosotros y a vuestra salvación a todo eso, rompió con todas esas ataduras, y, como un joven, el anciano marcha hacia delante, con alas por su buen corazón". El sentido *ad maiorem* de esta enumeración –Crisóstomo empieza por mencionar los asuntos terrenales para adentrarse poco a poco en el interior del alma de Flaviano –contribuye a subrayar la sensación de πάθος.

La misión del obispo es introducida por una nueva coordenada literaria bíblica, un *exemplum* que pone de manifiesto el poder cada vez más pujante de la figura del obispo. En términos dialécticos, se puede entender como la demostración palpable de la προστασία del obispo ante una comunidad que estaba empezando a asimilarse con la gran mayoría de la ciudad frente al menguante poder de la figura del sofista (*Hom.* III, *PG* 49, 47): "Pues, si como se dice, Cristo se entregó por nosotros, ¿de qué excusa y perdón seremos dignos, estando al cargo de tan importante pueblo si no escogemos hacer y sufrir todo lo que sea por la seguridad de quienes están en nuestras manos? Pues, si como se dice, el patriarca Jacob estuvo al cuidado de animales y apacentó a ganados irracionales, cuando iba a rendir cuentas a un hombre pasaba las noches en vela y soportaba el ardiente sol y las heladas y cualquier irregularidad del tiempo para que ninguno de aquellos animales muriese, cuánto más nosotros que estamos al cargo no de rebaños irracionales, sino dotados de espíritu, y no a un hombre, sino a Dios tenemos que rendir las cuentas de nuestra vigilancia".

Y para coronar el habitual tono de αὔξησις de estas homilías, Crisóstomo no duda en afirmar que el asunto (*Hom.* III, *PG* 49, 47) "no concierne sólo a una ciudad, sino a todo el Oriente, pues nuestra ciudad es la principal y la madre de las ciudades que se encuentran en Oriente".

Una vez que los recursos para la *captatio benevolentiae* en el proemio se han desplegado excitando el πάθος con la narración de las dificultades personales de Flaviano en el contexto temporal y geográfico del mapa de la revuelta de las estatuas, Crisóstomo recurre a la etopeya con el objetivo de prestar mayor viveza a la futura embajada de Flaviano ante el emperador Teodosio.

En ayuda de tales argumentos acude el conocimiento de Crisóstomo de la importancia del καιρός y de la *actio*, de cuya descripción abusará en la homilía XXI. Así, un involuntario elemento externo favorable a la argumentación del sacerdote será la época del año en la que Flaviano viaja a Constantinopla (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Añadirá también la conveniencia del momento, y propondrá la Santa Pascua y recordará la ocasión en que Cristo perdonó los pecados a toda la tierra. Le invitará a recordar al Señor y le recordará aquella parábola de los diez mil talentos y de los cien denarios". La combinación de la mención a un elemento persuasivo externo al discurso (la Pascua) junto con la inserción de un pasaje bíblico como *exemplum* barniza con una leve pátina de discurso jurídico esta parte de la homilía; así, la Pascua podría entenderse como una prueba ἄτεχνος, mientras que el texto bíblico como ἔντεχνος.

No en vano, Teodosio es el juez al que Flaviano debe persuadir de que emita un veredicto favorable para su "cliente", Antioquía.

El grueso de la argumentación de Flaviano que Crisóstomo adelanta a su auditorio reposa sobre una serie de citas de autoridad y *exempla* extraídos de la Biblia. La imprecación de συγγνώμη al emperador Teodosio para una ciudad que está moralmente devastada está vertebrada por dos textos neotestamentarios y una cita del *Génesis*. Flaviano, siempre según el adelanto de la argumentación que Crisóstomo nos ofrece, hablará con παρρησία y infundirá φόβος al emperador con la siguiente cita (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Vil criado, te perdoné toda tu deuda porque me lo pediste. Tú tendrías que habérsela perdonado a tus compañeros –Mateo 18, 32-33". A continuación, la argumentación que exime a la población antioquena de la responsabilidad de los actos violentos durante la revuelta de las estatuas está encabezada con una nueva cita –Mateo 6, 12– (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Perdona nuestros errores, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden". Como *apex* de la argumentación para pedir el perdón para la ciudad antioquena, Flaviano alude sin citar textualmente a un pasaje –Génesis 18, 32– en el que se dice que (*Hom.* III, *PG* 49, 49) "Dios salvaría a todos los habitantes donde no diez ni veinte ni solamente el doble de éstos, sino muchos más sirven a Cristo con todo esmero", remarcando de esta manera la antigüedad de la predicación cristiana en la capital siria.

A pesar de que el género al que pertenecen todos estos textos de Crisóstomo es la homilía, es innegable, en mi opinión, el influjo de la preceptiva retórica de Menandro el Rétor en esta parte de la homilía III. La situación descrita por Crisóstomo es una embajada de un obispo ante un emperador, es decir, una circunstancia que entra de lleno en la teoría retórica del subgénero epidíctico πρεσβευτικὸς λόγος. Según la teoría de este subgénero epidíctico, la imprecación de perdón ante un emperador debería incluir algunas referencias a sus virtudes (Men. Rh. 423, 8-14), por lo que Crisóstomo refiere la φιλανθρωπία del emperador Teodosio (*Hom.* III, *PG* 49, 49). Por otro lado, Menandro continúa su tratado reseñando la importancia de notificar el mal estado físico y anímico de la ciudad como una forma de provocar la clemencia en el emperador (Men. Rh. 423, 14-16), hecho al que Crisóstomo da cumplida importancia (*Hom.* III, *PG* 49, 49) recordando que una de las primeras ciudades en las que predicaron los apóstoles la palabra del Señor no merece la injusticia de ser castigada por la acción de unos pocos.

Pero la habilidad retórica en el ámbito cristiano es sólo un instrumento inocuo si no cuenta con la favorable sanción de Dios (*Hom.* III, *PG* 49, 49): "Antes que por la fe del maestro y por la humanidad del emperador, confiemos en la compasión de Dios: implorado el emperador e implorando el sacerdote, Él mismo se colocará en medio para templar el corazón del emperador y estimular la lengua del sacerdote, conduciendo por buen camino las palabras de éste y mentalizando a aquél para que reciba las palabras y consienta en las súplicas tras el perdón completo".

La configuración de Flaviano como obispo ideal con el objetivo de publicitar y defender la causa meleciana contiene determinadas "consecuencias literarias", pues su codificación literaria en esta homilía alcanza la categoría de "santo". Tanto los estudios actuales como las tendencias literarias cristianas del siglo IV acertaron a pronosticar y virar las posiciones ante el acelerado cambio histórico que se estaba produciendo: la literatura martirial o hagiográfica de los siglos anteriores había reflejado el sufrimiento, el sacrificio e incluso la muerte de los creyentes como forma de exaltación cristiana frente a la hostil actitud de la sociedad y de los emperadores. Sin embargo, la literatura de contenido cristiano post-constantiniana no cejó en su intento de establecer modelos que sirviesen de ejemplo al pueblo. Frente a anteriores actitudes mártires y exageradamente entregadas, algunos elementos hagiográficos tuvieron que amoldarse a la cómoda situación de poder de las cabezas visibles del cristianismo en el siglo IV. Baste con recordar la caracterización de hombre sacrificado, de miras ultraterrenas y sacrificio por su comunidad que describe a Flaviano antes de su viaje a Constantinopla: la edad, la dureza del viaje, el dolor de tener una hermana moribunda...son sacrificios por la comunidad que recuerdan –si bien de modo incruento– a aquellos de los mártires de los primeros siglos del cristianismo.

Así, Flaviano se presenta como un líder, un maestro, un pastor...es decir, se establece una relación de dependencia entre el obispo y el pueblo. Con estas claves debemos leer el siguiente pasaje de Crisóstomo (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Él, todo sabiduría y experto en leyes divinas, le dirá lo que Moisés a Dios, *Si vas a perdonarles su pecado, perdónaselo. En caso contrario, mátame con ellos* –Éxodo 32, 32–. Así son las entrañas de los santos, estiman más dulce la muerte con sus hijos que la vida sin ellos". Especial atención merece la comparación entre Flaviano y Moisés, que encarnó la personificación del líder político-religioso, del hombre sabio[344], esto es, lo que Crisóstomo pretendía publicitar del melecianismo frente a la sección paulinista.

La homilía VI presenta ciertas concomitancias con la homilía III en lo que a la flexibilidad y permeabilidad de género literario se refiere. Así, un nuevo comienzo *in medias res* nos advierte de que el contenido de la homilía será consolatorio (*Hom.* VI, *PG* 49, 81): "Hemos pasado muchos días invocando vuestro amor, por lo que no me voy a separar de ese mismo tema, sino que aplicaré el remedio del consuelo mientras permanezca la herida del desánimo (...). Pues si no os consolamos nosotros, ¿de qué otra parte lo recibiréis? Los jueces os atemorizan, sin embargo los sacerdotes os consuelan; los gobernadores os amenazan, sin embargo la Iglesia siempre os anima".

La sencillez retórica de estas últimas palabras (paralelismos sintácticos con un esquema tan simple como sujeto y verbo) evidencia la intencionalidad de Crisóstomo: la Iglesia siempre consuela aunque las leyes humanas atosiguen a los hombres. A partir de esta contraposición Estado-Iglesia, Crisóstomo sustenta la argumentación de esta homilía en dos ideas principales: el acatamiento a las órdenes de la justicia es una

[344] Rapp (1998), p. 286.

forma de respeto a Dios, quien –y esto constituye el segundo argumento– ha propiciado que los mensajeros que iban a comunicar la noticia de los violentos acontecimientos de la revuelta de las estatuas se retrasasen en su camino a Constantinopla, propiciando así que el obispo Flaviano llegara antes que ellos.

Crisóstomo justifica la incidencia e importancia del poder de los magistrados mediante un entimema: los hombres han de someterse a los jueces porque éstos están supeditados y asignados en su puesto por Dios, por lo que la obediencia a las leyes terrenales conlleva la misma actitud hacia las leyes divinas (*Hom.* VI, *PG* 49, 82): "Los muchos que dirigen su mirada hacia la maldad habrían llenado las ciudades de infinidad de males si no sintieran un opresivo temor hacia éstos. Pablo ya había comprendido eso cuando dijo –Romanos 13, 1–: *No hay más poder que el que proviene de Dios, y los poderes que existen han sido instaurados por Dios*".

Sin embargo, los fragmentos más importantes de esta homilía VI son los referidos a la maniobra que Crisóstomo atribuye a Dios al retardar el viaje a Constantinopla de aquellos que iban a informar sobre la revuelta. Crisóstomo recurre al recurso de la *sermocinatio* para tratar de hacer aprehensible el plan de Dios (*Hom.* VI, *PG* 49, 84): "¿Por qué os dais prisa? ¿Por qué os apresuráis con la intención de hacer naufragar una ciudad tan importante? ¿No lleváis buenas noticias al emperador? Permaneced aquí hasta que disponga que mi servidor, como un buen médico, se adelante y se anticipe a vuestro proyecto". Más allá de la veracidad histórica de este episodio, la imagen debe inscribirse en el retrato de Flaviano como el obispo salvador de la ciudad, ya que de acuerdo con las palabras anteriores, el "servidor" y "buen médico" es el obispo Flaviano. Para que no quede ninguna duda de la predilección de Dios por este obispo melecianista, Crisóstomo relata que fue la ayuda de Dios la que propició que el obispo adelantara a los mensajeros de malas noticias (*Hom.* VI, *PG* 49, 83): "Pues cuando Dios puso en marcha y persuadió a nuestro sacerdote y común padre para que se fuera y se hiciera cargo de esta embajada, él más tarde les dio alcance a mitad de camino para que no llegaran a avivar el fuego e hicieran inservible la corrección del maestro calentado los oídos del Emperador".

Si la anterior cita contiene elementos hagiográficos –la intervención de Dios con el fin de ayudar a un santo varón en sus acciones a favor de su comunidad–, el elogio por parte de Flaviano de la φιλανθρωπία del emperador Teodosio en una nueva *sermocinatio* sirve para testimoniar el conocimiento de Crisóstomo de las reglas del subgénero del πρεσβευτικὸς λόγος, tal y como ya sucedió en la homilía III. Con ese sentido es como hay que leer el siguiente texto (*Hom.* VI, *PG* 49, 84): "Necesitamos de esa humanidad, necesitamos de esas palabras. Lo que ennoblece a los emperadores no es tanto el domeñar a los enemigos como el templar el ánimo y la ira. En aquel contexto, el éxito pertenece a las armas y a los soldados, mientras que aquí obtienes el trofeo enteramente para ti, no tienes que repartir con nadie la fama de tu sabiduría. Venciste en las guerras bárbaras, vence también la ira imperial. Que todos los infieles

aprendan que el temor a Cristo puede contener cualquier poder. Alaba a tu Señor perdonando los pecados a tus súbditos para que así Él te glorifique mejor, para que en el día del Juicio te muestre su mirada dulce y tranquilos cuando recuerde tu humanidad". Los tópicos del πρεσβευτικὸς λόγος, por tanto, también formaron parte de la retórica exhibida por Crisóstomo en su planificación y codificación literaria del plan melecianо.

La homilía XVII está claramente diferenciada en dos bloques; una primera parte consagrada principalmente a un encomio de los monjes que ayudaron a los antioquenos tras la revuelta de las estatuas, mientras que la segunda parte debe su contenido al tono apologético presente en la crítica a los filósofos paganos y en la defensa de la virtud de la ciudad de Antioquía por ser epicentro de la cristiandad en el oriente romano. Desde un punto de vista retórico, el distinto contenido de las dos partes de la homilía se traduce en diversas técnicas narrativas.

El pasaje dedicado a la narración de la intervención de los monjes (*PG* 49, 172-175) es un elogio que pretende poner de manifiesto la παρρησία con la que éstos actuaron, al tiempo que resalta su superioridad frente a una figura representativa del paganismo, el filósofo. Retóricamente, Crisóstomo quiere persuadir a su auditorio de la importancia real de la colaboración de los monjes, por lo que el predicador quiere hacer suya a la audiencia mediante preguntas retóricas (*Hom.* XVII, *PG* 49, 172: Τίς γὰρ ἰδὼν ἐκείνους οὐκ ἂν κατεγέλασε θανάτου), o con el habitual recurso a la *sermocinatio* (especialmente reseñable las palabras que pone en boca del monje Macedonio, *Hom.* XVII, *PG* 49, 172: Λέγεταί τις ἐξ αὐτῶν καὶ ἕτερον ῥῆμα γέμον φιλοσοφίας εἰπεῖν, ὅτι οἱ μὲν ἀνδριάντες οἱ κατενεχθέντες ἀνέστησαν πάλιν, καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπέλαβον σχῆμα, καὶ τὸ γεγενημένον διόρθωσιν ἔσχε ταχίστην· ὑμεῖς δὲ ἂν τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκτείνητε, πῶς δυνήσεσθε πάλιν ἀνακαλέσασθαι τὸ πεπλημμελημένον; πῶς ἀναστῆσαι τοὺς ἀπολλυμένους,καὶ τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασιν ἀποδοῦναι; Πολλὰ καὶ περὶ κρίσεως αὐτοῖς διελέχθησαν;). La argumentación del elogio también incluye un *exemplum* (*Hom.* XVII, *PG* 49, 173: el despego por la vida terrenal de algunos monjes era tal que ofrecían su vida a cambio de que perdonaran a algunos reos) que retrata a la perfección el sentido de sacrificio por el prójimo con el que Crisóstomo quiere caracterizar a los monjes que auxiliaron a los antioquenos.

Tras la argumentación, la *comparatio* mediante la cual el orador cristiano quiere probar la superioridad de la institución del monacato frente a la figura del filósofo pagano en la antigüedad tardía. Esta comparación se asienta en un mismo esquema retórico repetido por tres veces: tras una diaporesis, Crisóstomo introduce una crítica a la actitud de los filósofos, de los gobernantes y de los jueces, para elogiar a continuación las acciones de los monjes.

Un pasaje vertebrado por varias *rationcinationes* (*Hom.* XVII, *PG* 49, 176, Crisóstomo se pregunta a sí mismo en varias ocasiones hasta qué punto pueden afectar las medidas punitivas adoptadas por el emperador, y a continuación se responde que tales

medidas –cierre de baños, circo, etc.– no son del todo malas) sirve de *transitus* a la parte final de la homilía, una defensa de la verdadera ἀξίωμα de la capital siria: su naturaleza cristiana. Crisóstomo emplea de nuevo la diaporesis en varias ocasiones para sustentar en varios pasajes bíblicos su defensa de la naturaleza cristiana de la ciudad de Antioquía como su verdadera dignidad (especial atención merece *Actas* 11, 26, puesto que este texto subraya el hecho de que el término "cristiano" fue empleado por primera vez en Antioquía). La presencia de numerosas alusiones a textos bíblicos en esta segunda parte de la homilía XVII marca la diferencia entre el tono persuasivo del elogio de los monjes y la intención evangelizadora y religiosa de esta segunda parte.

El objetivo de la homilía XVII era, en conclusión, servir de testimonio literario de la ayuda que los monjes que vivían en los montes cercanos a Antioquía prestaron a la ciudad, al tiempo que certificar el carácter evidentemente cristiano de la capital siria. Por todo ello, sorprende el tono apologético de esta homilía; de hecho, da la impresión de ser un escrito contra algunos sectores del paganismo, ya que la defensa del monacato y de la naturaleza cristiana de Antioquía no parecen totalmente adecuadas en un plan para elogiar al grupo meleciano.

Sin duda alguna, la homilía XXI es la que se presta mejor a un estudio retórico-literario y a su relación con el contexto histórico. En esta homilía hay cabida para elementos hagiográficos, para el elogio de las virtudes del emperador Teodosio, completas descripciones de la *actio* del obispo Flaviano, aspectos de intertextualidad dentro del propio corpus de las *Homilías de las Estatuas*. El proemio de la homilía conmemora el regreso triunfal a Antioquía del obispo Flaviano, en quien se personaliza el mérito de haber conseguido el perdón de Teodosio (*Hom.* XXI, *PG* 49, 214): "(...) y Dios nos ha devuelto al padre mucho antes de lo esperado. Pues, ¿quién habría esperado que así, en tan pocos días, se marcharía, dialogaría con el emperador, solucionaría la terrible situación y de nuevo regresaría a nosotros tan rápido para que pudiera adelantarse a la sagrada Pascua y celebrarla con nosotros?".

Crisóstomo dedica íntegramente el contenido de esta homilía al elogio de la figura del obispo Flaviano, algo pertinente dada la intención laudatoria del "plan meleciano" para establecer a Flaviano como τοῦ κοινοῦ πατέρος (*Hom.* XXI, *PG* 49, 211) de todos los antioquenos. La partida hacia Constantinopla contiene elementos hagiográficos específicamente adaptados a la intencionalidad de esta homilía. En la homilía III, Crisóstomo ya expuso cómo Flaviano se sacrificó al emprender la embajada a Constantinopla; en esta homilía XXI, se vuelve a mencionar la misma situación (*Hom.* XXI, *PG* 49, 212), si bien en esta ocasión Crisóstomo recurre nuevamente a la *sermocinatio* para dar mayor viveza al relato (*Hom.* XXI, *PG* 49, 212): "¿Qué es esto? La única hermana que me queda, que junto conmigo ha llevado el yugo de Cristo, que durante tanto tiempo ha convivido conmigo, ahora está en sus últimos estertores. ¿Me marcharé y la abandonaré, y no la miraré cuando expire y

pronuncie sus últimas palabras? Pero ella me pedía a diario que le cerrara los ojos y que le ajustara la boca y que la vistiera, y que me ocupara de todo lo concerniente al entierro. En cambio, ¿ahora no recibirá nada de eso de su hermano, de quién más lo quería recibir, como alguien que se queda solo y sin protección, sino que entregará su alma sin ver a quien más quiere? ¿Y no le será esto más doloroso que varias muertes repetidas? Pues si estuviera lejos, ¿no tendría que hacer y sufrir todo eso para hacerle ese favor? Pero ahora que estoy cerca, ¿la abandonaré y me iré dejándola? ¿Cómo soportará los días venideros?".

No acaba ahí la enumeración de sufrimientos que debían dibujar nítidamente los contornos de la figura de un religioso responsable de una comunidad, sino que (*Hom.* XXI, *PG* 49, 213-214) "cuando salió de la ciudad dejándonos a todos en tan gran estado de desánimo, sufrió mucho más terriblemente que nosotros que teníamos los mismos problemas (...) orando pasaba las noches despierto".

Otro elemento hagiográfico presente en esta homilía XXI es la mención al diablo, enemigo secular del hombre santo y de Dios. En esta ocasión, Crisóstomo lo responsabiliza por completo del desastre del 387 (*Hom.* XXI, *PG* 49, 211): "El diablo intentó destruir la ciudad mediante las agresiones perpetradas, pero Dios honró a la ciudad, al sacerdote y al emperador con esta desgracia y nos ennobleció a todos".

El culpar a un elemento externo es un desplazamiento de culpabilidad que parece responder a la conjunción de una serie de exigencias históricas y retórico-literarias: la homilía XXI estaba consagrada a enaltecer la labor de Flaviano, obispo de Antioquía, que socorrió a la ciudad acudiendo en embajada ante el emperador Teodosio. Es por ello que Crisóstomo reproduce en estilo directo el discurso que Flaviano pronunció ante el emperador y que constituyó, según la versión del orador cristiano, la razón principal por la que Teodosio concedió el perdón a los antioquenos. Así, Flaviano responsabiliza a un ente abstracto como el demonio de lo ocurrido, desviando totalmente cualquier resquicio de culpabilidad del pueblo antioqueno. Todo ello hay que relacionarlo con la remodelación de un tópico de la literatura hagiográfica, la lucha del santo, del hombre religioso contra el demonio: una vez que el cristianismo se asentó en el contexto urbano en el transcurso del siglo IV, elementos propios de la literatura cristiana y hagiográfica debieron reformularse y adecuarse a la nueva situación.

Una vez que ha pasado el peligro y la ciudad de Antioquía ya ha recibido el perdón imperial, Crisóstomo pormenoriza la audiencia entre el obispo y el emperador. Ante todo, el orador cristiano evidencia su profundo conocimiento de las artes persuasivas y describe cómo preparó Flaviano la *actio* de su intervención (*Hom.* XXI, *PG* 49, 214): "Cuando llegó a la gran ciudad y entró en las estancias imperiales se quedó de pie lejos del emperador, mudo, llorando, encorvado, escondiéndose, como si fuera el responsable de los terribles acontecimientos. Hacía esto con el deseo de llevarle a un sentimiento de compasión primero con su vestimenta, con su mirada, con sus llantos y luego iniciar nuestra defensa. Pues el único perdón para los pecadores es callar y no

hablar de nada en defensa de lo ocurrido. En efecto, deseaba quitar un sentimiento e introducir otro, eliminar la ira e instalar el desánimo y así preparar el camino para la defensa con las palabras. Así ocurrió. Y como Moisés subió al monte cuando el pueblo había sucumbido, se quedó de pie sin voz hasta que Dios le provocó diciéndole, Deja que se libere mi ira y aniquilaré este pueblo, así hizo él también".

La reproducción en estilo directo del discurso pronunciado por Flaviano ante el emperador se corresponde con los preceptos que Menandro el Rétor recomienda para el πρεσβευτικὸς λόγος. La permeabilidad de los géneros retóricos en época imperial y la preeminencia entre ellos de lo epidíctico permitieron que un género como el πρεσβευτικὸς λόγος cobijara una serie de tópicos semejantes a los de la retórica judicial. El proemio se abre mediante *permissio*, asumiendo la culpa de lo acontecido (*Hom.* XXI, *PG* 49, 214): "¡Oh, emperador! Confesamos y no podríamos negar ese amor que has demostrado por nuestra patria, y por ello nos lamentamos más". Sin embargo, esto es un mero ardid retórico que se completa con un desplazamiento retórico de la verdad culpabilizando, como dije anteriormente, al demonio como instigador y cerebro de lo ocurrido.

La argumentación de este discurso discurre por caminos ya recorridos en la retórica de Crisóstomo y por tópicos de los que se abusó en la retórica de época imperial: el elogio de las virtudes imperiales, la alusión a la amenaza de los pueblos bárbaros, las comparaciones con anteriores emperadores. Cabe resaltar la *comparatio* para reforzar la imprecación de perdón entre Constantino (el emperador que dio carta blanca al cristianismo) y Teodosio (el emperador ortodoxo por excelencia); un pasaje de agresión a imágenes imperiales es el vínculo que se establece entre ambos (*Hom.* XXI, *PG* 49, 216): "Se dice que el dichoso Constantino, en cierta ocasión en que una estatua suya fue apedreada, estaba siendo instigado por muchos a que persiguiera e hiciera justicia con los insolentes, y diciéndole que le habían dañado todo su rostro lanzándole piedras, se palpó el rostro con la mano y con una suave sonrisa dijo: No veo que tenga golpe alguno en la cara, sino que mi cabeza está intacta, todo mi rostro intacto. Aquellos enrojecieron y avergonzados desertaron de aquel injusto consejo".

Por otro lado, las cualidades filantrópicas de Teodosio incluyen alusiones a anteriores acciones del emperador, alcanzando su clímax con una *gradatio* que hace del perdón a Antioquía una cuestión vital para todo el Imperio y la cristiandad (*Hom.* XXI, *PG* 49, 216): "Piensa que la actual deliberación no afecta solamente a aquella ciudad, sino también a tu fama. Y aún más, a toda la cristiandad. Ahora, tanto los judíos como los helenos, así como todo el mundo (pues también los bárbaros se han enterado) están expectantes esperándote para ver cuál será tu sentencia por los hechos. Si dictas una humanitaria y mansa, todos alabarán la decisión y estimarán a Dios".

El elogio de las virtudes del emperador Teodosio nos recuerda que la persistencia en la confección de discursos imperiales estuvo debida, en parte, a que la configuración

del ideal del emperador no pertenecía ya exclusivamente a la cultura pagana, puesto que el cristianismo también conformó su particular *speculum principis*. Alejandro Magno, Filipo de Macedonia, Darío, Heracles dejan su lugar en las comparaciones a David, Jacob, Noé, Moisés; a su vez, la autoridad de los poemas homéricos tiene su parangón bíblico en los salmos, y las citas de autoridad paganas son sustituidas por el Libro de los Reyes y por diversos textos bíblicos y testamentarios[345].

Además de la capacidad de adaptación de géneros y subgéneros retóricos en el marco del género homilético, resulta interesante comprobar cómo dentro del corpus de estas homilías se puede establecer una conexión de intertextualidad entre las homilías III y la XXI en virtud del diferente momento histórico en el que se compusieron: mientras que la homilía III corresponde a un periodo de incertidumbre en el que la decisión del emperador aún está en el aire, la homilía XXI cumple con algunos tópicos laudatorios dada la situación de normalidad que se ha recuperado toda vez que Teodosio ha concedido el perdón y ha levantado los castigos preventivos a Antioquía. Compárense, en este sentido, la representación del poder celestial y terrenal que Flaviano y Teodosio ostentaban. La homilía III del antioqueno cumple con unos tópicos hagiográficos expresados con vehemencia (*Hom.* III, *PG* 49, 49): "El obispo dirá estas cosas y más aún con gran libertad; el emperador escuchará". La supeditación del poder terrenal al divino queda reflejada del siguiente modo (*Hom.* III, *PG* 49, 50): "Él también es príncipe, incluso más respetable que aquél, pues las leyes sagradas sometieron esta cabeza imperial cogiéndola con sus propias manos. Cuando algo bueno se pide al cielo, es el emperador quien acostumbra a recurrir al sacerdote, y no el sacerdote al emperador". De hecho, en la homilía III, Crisóstomo dibuja a un obispo que, lejos de sentirse intimidado, amedrenta mediante el empleo las Sagradas Escrituras (Mateo 18, 32.33) en tono más imperativo que admonitorio (*Hom.* III, *PG* 49, 48): "Conozco la libertad de expresión de nuestro padre, no rehusará amedrentarle con esta parábola y decir: Vigila que no tengas que decir ese día, Vil criado, te perdoné toda tu deuda porque me lo pediste. Tú tendrías que habérsela perdonado a tus compañeros".

Pero en la homilía XXI la representación del obispo y del emperador es más equilibrada y mesurada: la esquematización de una *actio* humilde y el recurso a la *permissio* son una prueba de ello. Asimismo, el empleo del mismo pasaje neotestamentario en la peroración de esta homilía es de mera enunciación, y no recuerda al tono imperativo y amedrentador de la homilía III (*Hom.* III, *PG* 49, 219): "Si perdonáis a los hombres sus deudas, el Padre celestial os perdonará vuestras caídas".

La configuración literaria de Teodosio en la homilía XXI no es inferior a la de Flaviano. En primer lugar, el emperador es comparado con José por su incapacidad para contener las emociones (*Hom.* III, *PG* 49, 219): "Como aquél que al ver entonces

[345] Lomas (1989-1990), p. 149; Reydellet (1985), pp. 431-453.

a sus hermanos deseaba llorar, pero resistía el dolor para no echar a perder su fingimiento, así también el emperador lloraba en su mente, pero no lo demostraba porque había gente delante". Crisóstomo pone en boca del emperador unas palabras finales en las que queda patente su bonhomía y su modestia (*Hom.* III, *PG* 49, 219): "¿Qué tiene de admirable e importante si perdonamos a los insolentes su ira siendo hombres como también lo soy yo, cuando el Señor del mundo vino a la tierra y se convirtió en siervo por nosotros, y crucificado por los que recibirían el favor pidió al padre por los que le crucificaron diciendo, Padre, perdónales porque no saben lo que hacen? ¿Qué tiene de admirable si perdono a mis consiervos?".

Los textos de la homilía XXI no reflejan una relación de sometimiento entre obispo y emperador como existía en la homilía III, sino que en ellos se establece una relación simbiótica: Flaviano aparece como buen pastor del mismo modo que Teodosio es la viva encarnación del emperador cristiano. Se trata de un retrato de una relación estable entre el poder imperial y el máximo representante de la facción meleciana del nicenismo en Antioquía. En este sentido, se trata de una anomalía hagiográfica que raramente se repite en la literatura tardo-antigua[346].

El análisis de las restantes homilías ha quedado al margen por el carácter tangencial de las alusiones a la revuelta de las estatuas; sin embargo, lejos de querer minusvalorarlas, precisan de un breve comentario respecto a una posible clasificación atendiendo a la *dispositio* de su contenido. Las comparaciones entre las homilías partiendo de un corpus mínimo de veintiuna muestran una posible subdivisión interna en tres grupos:

1. Este primer grupo estaría conformado por las homilías II, IV, XI-XVI, XIX, que comparten la misma estructura: a partir de una primera alusión al desarrollo de los acontecimientos, Crisóstomo encadena la situación coetánea de Antioquía con *exempla* extraídos de las Escrituras que conforman el grueso de la exposición y de la argumentación de la homilía. A pesar de que la extensión de las referencias a la revuelta de las estatuas o a sus consecuencias varía, parece cierto que Crisóstomo trató de relacionar mediante el empleo del καιρός el mensaje de esperanza mediante el comentario o exégesis de distintos pasajes bíblicos con las dificultades del momento.
2. Las homilías V, XIV y XVIII comparten dos rasgos que las diferencian del anterior grupo. En primer lugar, el comienzo (o, al menos, tal y como se nos han transmitido) es abrupto, directo, *in medias res*. En segundo lugar, la *dispositio* de la información relativa a la revuelta de las estatuas no precede a la exégesis o interpretación de las Escrituras, sino que son los textos bíblicos los que anteceden a la información sobre los acontecimientos históricos.
3. En el polo opuesto se encontrarían las homilías I, VII-X, XX, que no aluden en absoluto a acontecimientos relacionados con la revuelta de las estatuas. El contenido de estas homilías reposa, sobre todo, en temas cuaresmales (ayuno, preeminencia de la fortaleza del espíritu sobre el alma) y en la redundante advertencia contra el juramento en vano.

[346] Rapp (1998), p. 285 notifica que el único caso que conoce en el que un emperador quada por encima de una figura religiosa se halla en Sócrates *HE* VII, 22.

Desafortunadamente, a pesar de que sería un importante respaldo a la anterior clasificación, no es posible establecer una relación esclarecedora entre ésta y el intento de ordenación cronológica de las homilías realizado por Van der Paverd[347]. En cualquier caso, esta clasificación viene a demostrar que Crisóstomo tuvo una intencionalidad estética en la composición y declamación de las homilías ya que se puede apreciar una *variatio* en la *dispositio* del contenido de las homilías. Conociendo las habilidades retóricas de Crisóstomo y su capacidad intelectual, la *variatio* y el distinto tono de las homilías debe corresponder a distintas ocasiones e intenciones (una vez más, la preeminencia del καιρός en la retórica tardo-imperial). Se pueden extrapolar, por lo tanto, algunas de las conclusiones del análisis retórico de los discursos de Libanio a este acercamiento retórico-literario a las homilías de Crisóstomo: el continente o género, la homilía, se caracterizaría por su flexibilidad para albergar un contenido político, dialéctico o, por emplear una terminología aristotélica, deliberativo. El esquematismo formal o el rigor conceptual de otros géneros literarios de contenido cristiano no caben en un análisis retórico-histórico de las *Homilías de las Estatuas* de Juan Crisóstomo.

La destreza retórica de Crisóstomo y su capacidad para adecuar la tradición retórica clásica a un género de contenido cristiano como la homilía supuso el soporte definitivo para la proyección de la figura de Flaviano como único obispo del nicenismo antioqueno. El hecho de que hubiera "tránsfugas" que abandonaban el melecianismo para unirse al grupo paulino constituyó el trasfondo teológico y social sobre el que Crisóstomo construyó estas homilías sobre la revuelta de las estatuas[348].

"The lists and catalogues which form the stuff of later heresiology are the direct descendants of the so-called apologetic literature of the early Roman empire[349]". Siguiendo de cerca las conclusiones de un estudio Averil Cameron acerca de la literatura apologética, se puede admitir que Crisóstomo emprendió la composición de las homilías con una intención apologética: hacer frente a la sección paulina del nicenismo antioqueno, sin renunciar por ello a cierto despliegue de cualidades retóricas que en más de una ocasión desembocaron en exaltadas reacciones de su

[347] Van der Paverd (1991), pp. 363-364.
[348] Guinot (1997), pp. 462-463.
[349] Cameron (2002), p. 227.

auditorio: (*Hom.* II, *PG* 49, 25): Οὐκ ἔστι θέατρον ἡ ἐκκλησία, ἵνα πρὸς τέρψιν ἀκούωμεν (...). Τί μοι τῶν κρότων ὄφελος τούτων; Τί δὲ τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν θορύβων;

VI. Ecos, alusiones, dialéctica: los discursos XIX-XXIII de Libanio y las *Homilías de las Estatuas* de Juan Crisóstomo

LIBANIO Y JUAN CRISÓSTOMO compartieron el dominio sobre un instrumento de poder –la retórica– en un marco histórico idéntico –la Antioquía finisecular bajo la administración imperial–, pero con la diferencia de que el cristianismo ya contaba con la fuerza que aportaba la anuencia administrativa y política. En una lucha de poder ideológico, el mayor bagaje y calado cultural del que siempre alardeó Libanio quedaba contrarrestado por la relación cada vez más simbiótica entre cristianismo y paganismo. Éste será el contexto al que se aludirá en estas páginas cuando mencione el paso de la ciudad pagana a la cristiana: el tránsito de una ciudad con unas instituciones de herencia clásica en cuyas decisiones se estaba incrustando el poder cristiano. Es por ello que considero poca exacta la común opinión que ha hecho de Libanio un autor anacrónico y de Crisóstomo un icono innovador de la retórica tardo-imperial, pues ambos persiguieron objetivos similares con la misma "arma" lingüística: defender su modelo de ciudad y sus posiciones en ella.

Con todo, es necesario aclarar que esta dialéctica política, religiosa y social se enmarcaba en las elites culturales del paganismo y del cristianismo, donde las identidades cristianas y paganas estaban claramente diferenciadas, haciendo innecesario el discurso de construcción de un "nosotros" como comunidad cristiana que tan importante fue a lo largo del siglo IV para concienciar a los nuevos creyentes de la necesidad de abandonar cualquier superstición o gesto que los atase a tradiciones paganas[350].

La interacción religiosa a nivel popular entre paganos, cristianos y judíos se manifestó a distintos niveles: los paganos que creían en el poder de amuletos mágicos se protegían ahora aprovechando la simbología cristiana, o acudiendo a la liturgia judía, e incluso los cristianos participaban de festividades y celebraciones religiosas judías, quienes, a su vez, decoraban sus casas con mosaicos de inspiración claramente pagana[351]. Téngase en cuenta también el fenómeno de los "semi-cristianos": paganos convertidos al cristianismo que continuaron guardando formas paganas[352]. Asimismo, las celebraciones de festividades religiosas albergaban un sentido conciliador,

[350] Markus (1974), p. 28.
[351] Downey (1962), p. 15; Festugière (1959), pp. 11-13; Liebeschuetz (1971), p. 232; Van der Horst (2000), p. 229.
[352] Burr (1996), p. 6.

erigiéndose en un elemento pacificador y vertebrador de las relaciones a tres bandas entre paganos, cristianos y judíos. Una carta de Libanio ejemplifica a la perfección la capacidad de las fiestas para erigirse en bálsamos de preocupaciones diarias (*Ep.* 1351, 4): "Se celebra una fiesta no cuando alguien sacrifica lamentándose y pensando que es una atadura, sino justo cuando ofrece libaciones y sacrifica dejando de lado sus preocupaciones". Y de igual manera se expresa en uno de sus ejercicios retóricos (*Prog.* 12.5.1): "Los hombres aman las fiestas porque les liberan del trabajo y la fatiga, y les permiten divertirse y banquetear y pasarlo lo mejor posible".

A pesar de que Libanio y Crisóstomo vehicularon su ideario político y religioso a través de la retórica, el empleo de esta disciplina en ambos autores difiere en su acercamiento *avant propos*. En páginas anteriores se clarificó y mesuró el valor real que Libanio prestaba a la retórica, auténtica heredera de los valores de la cultura clásica. La retórica era un medio para alcanzar unos fines positivos para la comunidad: Libanio pretendió salvaguardar la identidad helena de Antioquía y emplear la retórica como un "arma moral" contra el que los injustos chocaban irremediablemente (*Or.* XXXI, 7): "Retórica también constituye vencer los impulsos irracionales de los gobernantes gracias al poder de la palabra[353]". Así pues, la retórica que propuso Libanio se parapetaba tras un fuerte contenido ético-moral al servicio de su ciudad, si bien era necesario presuponer la bonhomía del orador en cuestión.

Por el contrario, Crisóstomo personificó la inconsistencia y doblez de la actitud de parte de la elite cultural cristiana: conscientes de que debían transmitir el mensaje de Dios de una forma clara, popular, que alcanzara el mayor número posible de oyentes, al tiempo cultivaban una literatura aticista, estilizada, tan deudora de los textos clásicos paganos como pendiente de introducir la Biblia como texto de autoridad.

De igual modo, la mimesis de modelos clásicos tiene un doble sentido en el corpus de textos sobre la revuelta de las estatuas: Libanio se apoya en la forma y en la esencia de los textos de Isócrates, Demóstenes, Platón.... buscando nortes referenciales que sostengan el mensaje pagano, clásicos de su prosa. Juan Crisóstomo, por su parte, crea y recrea mediante la mímesis de modelos clásicos una prosa elaborada que intenta mudar de piel y guarecerse en el seno de la doctrina cristiana. Así pues, el divorcio del indivisible –al menos, para Libanio– binomio ἱερὰ καὶ λόγοι recorre toda la literatura de Crisóstomo.

Libanio escribió los discursos XIX-XXIII con su habitual estilo recargado, ampuloso, pero sincero y directo. Sin embargo, Crisóstomo delinea y perfila más claramente sus textos, pero siempre se declara sometido a la voluntad divina, y pierde inmediatez y frescura cuando actúa como ventrílocuo del obispo Flaviano, máscara

[353] Otros pasajes en los que Libanio diserta acerca de la capacidad de la retórica para refrenar a los poderosos, *Ep.* 4, 140, 187, 231, 736, 749.

retórica tras la que Crisóstomo se parapeta para ejecutar la parte literaria del plan de acción meleciano.

La relación que existió entre Libanio y Juan Crisóstomo ya ha sido objeto de algunos estudios (e.g., los trabajos de D. G. Hunter, Isabella Sandwell o Érica C. Morais), e incluso las más que evidentes semejanzas entre las homilías que compuso Crisóstomo acerca de la revuelta de las estatuas y los discursos de Libanio sobre el mismo tema tienen su único referente en la ya casi centenaria monografía de Goebel, un trabajo aún vigente pero descontextualizado por cuanto que deslinda su pormenorizado análisis estilístico de las causas que provocaron la composición de las obras. Es por esta razón que considero necesario retomar el trabajo de Goebel, pero desde otra perspectiva más amplia en la que prime una lectura más abierta de unas obras cuya composición debe gran parte de su contenido a la revuelta de las estatuas.

La doble y distinta interpretación que de la revuelta de las estatuas nos han legado Libanio y Crisóstomo podría servir de ejemplo que certificase la veracidad del perspectivismo vital de Ortega y Gasset o de la máxima de Vladimir Nabokov: *Realidad: una de las pocas palabras que significa nada sin comillas.* Sin embargo, hay un factor que imposibilita el estudio independiente de las homilías y de los discursos y que, al mismo tiempo, obliga a realizar un estudio conjunto de ambas obras: la contemporaneidad de la composición de las mencionadas obras literarias. Los discursos XIX-XXIII de Libanio dependen, en cierto modo, de las homilías de Crisóstomo, si bien es cierto que este último compuso sus homilías pendiente del cisma meleciano y no de la reacción que pudiera suscitar en Libanio. La coincidencia temática y estilística de ambos escritos traspasa la semejanza debida al empleo de tópicos y estructuras retóricas habituales en los intelectuales del siglo IV para configurarse como un caso a estudiar de relación literaria entre los dos autores.

Evidentemente, no se puede emplear el término "intertextualidad" en un sentido estricto. En primer lugar, porque se alejaría del significado original que Julia Kristeca le atribuyó (si bien la intertextualidad ha sido –y sigue siendo– un término relativo cuya aplicación suele depender de la escuela de la que forme parte el estudioso que analiza un texto). En segundo lugar, porque la aplicación de la intertextualidad al campo de la literatura clásica no puede responder a los mismos parámetros que la intertextualidad aplicada a la literatura moderna. Elementos vertebradores de la intertextualidad, como el receptor o parte de los textos que participaban de esa relación interna, se han perdido para nosotros. Como bien expresa Don Fowler: "Intertextuality is a term much used today, both within classics and more widely, but it is indeed not always clear what it brings with it that is novel in comparison with competing terms such as allusion, and how the reading practices associated with it differ from those tradiotional within classical studies (...) As the papers collected in the intertextuality volume of *Materiali e discussioni* show, there are other ways of telling the sto-

ry, and indeed other stories to tell: there is as much disagreement between practitioners as agreement[354]".

Es preferible hablar de ecos, de alusiones, de respuestas, de dialéctica. Libanio retomó en un tono "amistosamente" apologético algunos de los temas tratados en las homilías de Crisóstomo y ofrece una versión pagana –o si se prefiere, no cristiana. Es evidente que hay una serie de concomitancias temáticas e incluso estilísticas que no se pueden deber a la casualidad y que la coincidencia del tema y la frecuencia de tópicos retóricos justifican sólo hasta cierto punto. Es entonces cuando, en el marco histórico de la revuelta de las estatuas y con lo que ello implicaba (cisma meleciano, la figura del obispo encumbrándose por encima del sofista), cabe hablar de alusiones, ecos, referencias que Libanio incluiría voluntariamente en sus discursos como réplica al contenido de las homilías de Crisóstomo.

Pero para que se estableciera esta relación era preciso que Libanio supiera de las homilías de Crisóstomo. Desgraciadamente, resulta imposible averiguar si el sofista tuvo alguna vez en sus manos algunos escritos del predicador. Sin embargo, la premura y necesidad de la sección meleciana por dar suficiente difusión al contenido de las homilías de Crisóstomo puede llevarnos a pensar que Libanio tuvo conocimiento oral de las homilías declamadas por Crisóstomo en la iglesia. El mismo hecho de que Libanio escribiera los discursos una vez que la revuelta hubo concluido y que fingiera en el proemio del XIX estar ante Teodosio hace que me incline a pensar que Libanio tuvo en mente escribir estas piezas retóricas con una intención –al menos para algunos de sus pasajes– dialéctica.

El contenido e intencionalidad de los escritos de ambos autores partían de un mismo presupuesto: malear la realidad a su antojo para dar una versión partidista de los acontecimientos. El objetivo de la disputa parece claro: el cambio del modelo de la ciudad imperial con instituciones paganas, producto de la gestión de la antigua πόλις a manos de la hiperbólica administración imperial, la primacía moral, la influencia política y social sobre una ciudad tan importante como Antioquía. Tanto Libanio como Crisóstomo eran conscientes de la trascendencia de la capital siria. "Pues no estaría bien que aquellos vieran la más grande ciudad de oriente...", reconoce Libanio (*Or.* XIX, 62). En tales afirmaciones coincide Crisóstomo (*Hom.* II, *PG* 49, 36): "Nuestra ciudad es de tal tamaño y la principal de las orientales, y corre el peligro de ser eliminada en mitad del Imperio Romano". En lo que no se muestran de acuerdo ambos es en cifrar la población de la ciudad: Libanio, en su epístola 1119, fechada en torno al año 363, estima en 150.000 la cifra de habitantes de Antioquía, mientras que Crisóstomo, por su parte, calculaba en unas ocasiones unos 100.000 antioquenos y en

[354] Fowler (2000), pp. 115-116. En términos similares, D'Ippolito (2000), p. 15.

otras 200.000. En cualquier caso, ambos guarismos quedan lejos de los 500.000 habitantes que aportan algunos modernos estudiosos[355].

Un breve repaso a la obra de ambos autores demuestra su habilidad al escenificar Antioquía a su antojo: Libanio esboza una Antioquía en su discurso XI bastante diferente a la que aparece en el discurso XXIII, del mismo modo que en las homilías de Crisóstomo existe cierta tendencia a idealizar la iglesia antioquena a pesar de sus discrepancias internas[356]. A pesar de tener el mismo propósito, ambos divergen en su lectura de los acontecimientos hasta el punto de tener en ocasiones versiones diferentes de un mismo hecho. Ambos vivían una etapa especialmente convulsa en lo que se refiere a la defensa de límites religiosos y políticos del cristianismo y del paganismo. No en vano, la "etapa meleciana" de los escritos de Crisóstomo coincidió con lo que se ha dado en denominar "resistenza ellenica dell'ultimo Libanio[357]".

Sin embargo, hay pasajes de los discursos y de las homilías que dejan una acusada sensación de *déjà vu* por el parecido que guardan entre ellos. Así sucede con los discursos XIX-XX y la homilía XXI. Nótese en los siguientes ejemplos la similitud debida a la recurrencia de los tópicos retóricos que superpoblaban los escritos retóricos tardo-imperiales:

- Apelación al emperador para que no destruya una ciudad que pertenece a su Imperio, dado que beneficiaría a los mayores enemigos del Imperio (el diablo, según Crisóstomo, los bárbaros en palabras de Libanio):

Hom. XXI (*PG* 49, 215-216): "Pues si la destruyeras y asolaras e hicieras desaparecer, harás lo que aquellos (*sc.* –los demonios–) quisieron hace tiempo. En cambio, si depusieras tu cólera y confesaras de nuevo que la quieres como antes, les inflingirías una herida mortal, y les impondrías un castigo extremo, demostrándoles que no sólo nada más ha ocurrido debido a sus maquinaciones, sino también que ha sucedido todo lo contrario de lo que habían planeado. Y sería justo que obraras así y te compadecieras de la ciudad a la que los demonios envidiaron por causa de tu amistad. Pues si no la hubieses querido tanto, ellos no la habrían envidiado tanto. De modo que, aunque es admirable lo dicho, con todo es verdad que a causa de ti y de tu amistad ha sufrido esto".

Or. XIX, 23: "Así pues, o debes convertirte hoy en una persona distinta y que el asunto vaya contracorriente, o mientras sigas siendo tú mismo no recurras ahora al castigo. Pues, ¿cómo vas a reforzarte perjudicando a una ciudad fiel? A los pastores no les conviene sacrificar todo el ganado que desean, ni a los boyeros sus bueyes ni

[355] Así se pronuncia Aguirre (1988), p. 14, sin aportar ningún dato, fuente clásica o referencia a bibliografía moderna.

[356] Guinot (2005), p. 464.

[357] Criscuolo (1995).

a los cabreros sus cabras, sino que, por un lado, es de gran valor y algo noble luchar por ellos frente a las bestias que les atacan, vencerlas y expulsarlas. No es extraño alimentarse de lo que cada cual apacienta".

Or. XIX, 55: "En consecuencia, no pienses que tu decisión actual concierne a otra cosa que al conjunto del Imperio, pues se trata de una ciudad que el medo o bien no desearía que existiese o bien hacerle daño, ya que ello repercutiría en beneficio propio. Por lo tanto, no asistas los deseos de los bárbaros. No trates indignamente la virtud de Celso, pues si buscas un castigo aún peor, que se ignore su moderación, a pesar de ser un hombre digno de elogio".

- Representación de Teodosio como nuevo fundador de Antioquía por haber concedido el perdón imperial:

Hom. XXI (*PG* 49, 217): "Ordena que de ahora en adelante ésta tenga un nombre a partir de tu humanidad: pues ni siquiera habrá tanto agradecimiento para quien la empezó a construir como para tu decisión, y con mucha razón".

Or. XX, 41-43: "Te has convertido en nuestro fundador por haber salvado la ciudad, y no gracias a obreros que coloquen unas piedras encima de otras, ni ajustando maderos, ni colocando sobre ellos tejas ni dividiendo el año en días laborables y de descanso, ni empleando muchos años para todo eso, sino que se ha debido a tu talante pacífico, a unas pocas cartas y al control de tus impulsos. (42) Y ahora, todo aquello –lo de antes de Ío, lo de los que iban en su búsqueda, las acciones de Alejandro, las de Seleuco, las de los que han gobernado tras él– se ha convertido en tuyo: su extensión, su anchura, sus templos sagrados, sus edificios privados, los públicos, la belleza de sus pórticos, la vitalidad de sus ágoras, salas de Consejo, teatros, baños. Lo que había de aquellos se arruinó con la revuelta, pero tu perdón hace que la ciudad que existe te pertenezca. (43) En efecto, quien con razón pueda haberla destruido y haberla perdonado después, la restituye al territorio del que la fundó, dado que él no la arrebató: pues también quien salva a un hombre de la violenta corriente de un río parecería con razón que se ha convertido en el padre del salvado. Cuando se alaba a los emperadores por las ciudades que han dado a la tierra, se puede decir que ésta nos la has dado tú. Pues Héctor, tras caer en combate singular, fue restituido a Troya por Apolo, que lo alzó, de manera que en nada se te podría acusar por cambiar el nombre de la ciudad por el de algún miembro de tu familia".

- Petición al emperador de que dignifique a la ciudad con su presencia o enviando a su hijo:

Hom. XXI (*PG* 49, 219-220): "Pero si desechas a la ciudad de tu pensamiento, no sólo no regresaré ni volveré a ver su suelo, sino que en lo sucesivo, de una vez para siempre, la rechazaré y me inscribiré en otra ciudad. Que nunca me suceda estar inscrito en aquella ciudad respecto a la cual tú, el más humanitario y manso de todos los hombres, no aceptas hacer la paz y reconciliarte (...) Cuando el obispo rogaba con insistencia reclamando que enviara a su hijo, él, queriendo demostrar a las claras que había abandonado por completo la ira de su pensamiento, dijo: "Rezad para que se aparten todos los impedimentos, para que terminen estas guerras, y yo mismo iré".

Or. XX, 46: "Y sería propio de un dios que nos proporcionaras un tercer favor, que vinieras a nuestra tierra y a nuestra ciudad. Y más aún, que vengas con el joven emperador: entonces, entonces nos forzarás a adoptar para la ciudad el nombre de tu hijo. He dicho a la fuerza, cuánta procedería de leales súbditos, ya que es bueno que un emperador fuerce a hacer cosas así".

- Sentimiento de arrepentimiento y vergüenza de la ciudad ante lo ocurrido:

Hom. XXI (*PG* 49, 215): "¿De qué manera podremos mirar a otro, habiendo irritado a tan dulce señor y benévolo padre? Así parece que han llevado a cabo cosas insoportables: pero han sufrido lo más terrible de cuanto hay, sin atreverse a mirar a nadie, ni pudiendo ver el mismo sol con ojos libres, pues la vergüenza cierra los ojos por todos lados y obliga a esconderse".

Or. XIX, 1: "Nuestra ciudad, Emperador, ha sufrido una desgracia ya que en ella han ocurrido tan graves acontecimientos contra su propio admirador. Pero se avergüenza de las injusticias cometidas, de ahí que se haya visto cohibida para enviar ante ti una embajada que te relatara lo ocurrido y que diera muestras de súplica".

- Imprecación de perdón al emperador Teodosio:

Hom. XXI (*PG* 49, 218): "En efecto, castigar a tus súbditos e imponerles una pena por lo hecho es muy fácil y cómodo; en cambio, abstenerse de actos de soberbia y conceder el perdón a los que han pecado sin remisión, apenas es propio de uno o dos, y especialmente cuando se trata de un emperador encolerizado".

Or. XX, 9-12: "Cualquiera podría percatarse de cuánto nos ha concedido si considerara cuánta razón tenía al imponernos el castigo debido; si alguien te acusara de haberlo impuesto, habría que considerarlo un calumniador. El castigo habría exigido mucha sangre y muchos cadáveres, la confiscación de los bienes, el embargo de propiedades y el no dar sepultura a los muertos en sus tumbas familiares. (10) Pero si alguien pusiera alguna objeción a estas medidas, tendrían que cerrar su boca por los insultos y por el trato a las muchas estatuas. En efecto,

el emperador podría haber respondido a ese insensato: "Hombre, ¿no has escuchado las palabras? ¿No has visto a los que arrastraban las imágenes? Pues si estos actos de insolencia se hubieran producido solamente contra la figura del más pequeño de mis hijos, lo habría tolerado. Pero si yace en el suelo el mayor, junto a éste su madre, junto a ella yo mismo, y lo que se me hace más insoportable de todo, que han tirado la estatua ecuestre de mi padre, como si lo hubieran derribado en un combate a caballo, se reirían de ambas cosas: de que no haya nadie que se irrite por tales atrocidades y de que no quede quien les imponga un castigo. ¿A cuántos debería matar por cada una de las injurias?". (11) Sin duda, sería incuestionable imponer la pena capital por tales actos ya que es legal, pero no pedir tal castigo es algo clemente. Exigir la totalidad del castigo es propio del que reprende, pero no hacerlo es propio de alguien pacífico y que intenta asemejarse lo más posible a los dioses. Pues, ¿qué hacen ellos? (12) Observan y escuchan todo desde arriba mientras que en la tierra se hacen y dicen muchas cosas que están mal, se cometen otras muchas injusticias. Y además, cuando los hombres obran mal por sí solos, dicen que han cometido la injusticia por culpa de los dioses y mirando al cielo no se abstienen de decir palabra –incluso yo mismo he visto a algunos lanzar piedras contra el cielo–. Ellos, en cambio, aunque tienen tal capacidad para castigar si quisieran, no lo quieren hacer. Pero si la justicia persiguiera a todos los que se comportan de esa manera, todo estaría lleno a diario de cadáveres y los vivos no darían abasto para enterrarlos. Pero ahora, en la situación actual, demuestran su poderío al no recurrir a menudo a una ira justificada".

- Empleo de comparaciones con otros emperadores (en este contexto en particular, *exemplum* de Constantino):

Hom. XXI (*PG* 49, 216): "Se dice que, en una ocasión en que una estatua suya fue apedreada, muchos excitaban al feliz Constantino para que fuera contra los insolentes y los castigara, diciéndole que los que habían lanzado las piedras le había herido todo su rostro. Tras palparse el rostro con las manos y esbozar una tranquila sonrisa, dijo: *No veo que haya herida alguna en mi rostro, sino que la cabeza está sana, todo mi rostro sano*. Y aquellos, ruborizados y avergonzados retiraron ese mal consejo. Hasta ahora todos celebran este relato, y tanto tiempo no lo ha desgastado ni ha mermado el recuerdo de su sabiduría".

Or. XIX, 19-20: "Ahora es posible darse cuenta de que también Juliano se esforzó en tener buena fama por este motivo y que el emperador que opuso a Roma una nueva ciudad con su propio nombre presumió de ello. Pues cuando un día el pueblo romano lo injurió con los gritos más insolentes, él preguntó a sus hermanos qué podía hacer: uno le respondió que había que enviar fuerzas armadas y acabar con ellos, y que él mismo dirigiría la operación; el otro, por su parte, contestó que

era propio de un emperador no prestar atención a tales asuntos. Luego de afirmar Constantino que uno era un consejo preciso, pero que el otro era una crueldad que en modo alguno era adecuada para un emperador (más bien lo contrario, era conveniente que los gobernantes soportaran tales alborotos), a uno lo engrandeció por su criterio y al otro lo degradó y expulsó. Y se granjeó la benevolencia de Roma estableciendo por ley que el emperador hiciera de estos asuntos motivo de risa. (20) Mas, a pesar de eso, no hay comparación entre tú y él cuando se habla de humanidad: él se mostraba tranquilo ante tales situaciones, pero era más severo con los aspirantes al trono y con los que maquinaban planes así. Y no sólo con éstos, sino también con cuantos consultaban a los adivinos por dónde discurrirían sus asuntos, pues ninguna treta habría librado del fuego a un hombre así".

Dos conclusiones se pueden extraer de este listado de textos: en primer lugar, el tratamiento de la figura del emperador era homogéneo, no admitía grietas ni ausencias de tópicos retóricos. De hecho, Menandro el Rétor ya advertía del poco lugar que había para la libre expresión y para la crítica hacia el emperador, hasta el punto de que se permitía la licencia para mentir si con ello se dignificaba la figura del emperador (Men. Rh. 371, 10-14): "Si hubiera algo así en torno al emperador, hay que llevarlo a cabo, y si fuera posible incluso inventarlo y realizarlo convincentemente, no lo rechaces: en efecto, el tema lo permite, pues el auditorio tiene que aceptar los encomios sin comprobarlos". En segundo lugar, y como consecuencia de la abusiva presencia de τόποι, es necesario resaltar la habilidad de ambos autores al construir dos piezas literarias con una doble capa: una complaciente con la tradición retórica y rica en tópicos, otra de mayor profundidad ideológica que acogía la dialéctica y la necesidad de legitimar la naturaleza –cristiana o pagana, según el caso– de las virtudes que adornaban a la persona del emperador.

De entre todos los ecos o alusiones entre las homilías Crisóstomo y los discursos de Libanio, destaca llamativamente el relato de una madre desesperada cuyo hijo está encarcelado y por cuya vida ruega. Éstas son las dos versiones del episodio:

Hom. XVII (*PG* 49, 173): "¿Quién no se quedaría admirado, quién no se sorprendería de la filosofía de estos hombres? Pues si una madre de los prisioneros, destapando su cabeza y mostrando sus canas, retuviera por el freno el caballo del que iba a juzgarlo, y corriendo a través del ágora se presentara de tal manera ante el tribunal, todos nos quedaríamos extrañados, sorprendidos de su amor, y de su grandeza de espíritu. ¿Cómo no debían impresionarse ellos todavía más? En efecto, si ella hubiese muerto por su hijo, no sería de extrañar, ya que la tiranía de la naturaleza es fuerte y la necesidad de los partos es invencible. Ellos, en cambio, a aquellos a quienes no habían engendrado ni habían criado, es más, a los que ni habían visto, de los que no habían tenido noticias, con los que nunca se habían relacionado, a

los que habían conocido solamente a raíz de la desgracia, los amaban tanto que, si tuvieran miles de vidas, habrían escogido darlas todas por salvarlos".

Or. XXII, 22. "Una madre de uno de los juzgados (un joven noble, que brilló en muchas embajadas y en todos los servicios públicos y que hizo frente en lugar de su padre a sus deberes) descubrió su cabeza, se soltó su anciano cabello, se lanzó a su pecho y colocó alrededor suyo, con sus manos, tales cabellos y gritando lastimosamente suplicaba por su hijo. Sus lágrimas corrían sobre los pies del general, y las de él sobre la cabeza de la madre. Nadie la apartó, y ni él la rechazó, sino que cedió de tal manera a la extensión de sus súplicas que parecía superior a la naturaleza humana".

Además de la más que evidente semejanza del tema, hay un gran parecido estructural, estilístico y sintáctico entre ambos pasajes: disposición tripartita del texto, los cuatro participios que conciertan con μήτηρ, la repetición del sintagma γυμνώσασα μὲν τὴν κεφαλήν, ambos parecen recurrir al πάθος según el juicio aristotélico (*Rh.* 1356a 14-19; 1385b 11-1386a 4) de recurrir a pruebas artísticas que inspiren sentimientos en el auditorio. Frente a la opinión de Goebel que acusa a Libanio de plagio *ut laudis erat cupidissimus*, Norman ha excusado el parecido por la semejanza temática[358]. Petit y Leppin, por su parte, ya advirtieron del carácter dialéctico de estos textos: mientras que Crisóstomo enfatiza el carácter humanitario de los monjes, Libanio aporta una intencionalidad política y cívica[359]. Habría que añadir, en mi opinión, que el sofista tuvo la intención de omitir la acción de los monjes.

Tanto Libanio como Crisóstomo solucionaron el problema de la responsabilidad de la revuelta recurriendo a una desviación retórica de la culpabilidad, si bien ambos exculpan a la ciudad partiendo de caminos distintos. Crisóstomo recurre a un tópico recurrente en la literatura hagiográfica, la lucha del santo contra el diablo[360], escenificado en el marco de la revuelta de las estatuas. El proemio de la homilía XXI es elocuente al respecto (*PG* 49, 211): "El diablo intentó destruir la ciudad mediante las agresiones perpetradas, pero Dios honró a la ciudad, al sacerdote y al emperador con esta desgracia y nos ennobleció a todos". En el mismo tono debe leerse la siguiente alocución de Flaviano al emperador Teodosio (*Hom.* XXI, *PG* 49, 214): "¡Oh, emperador! Confesamos y no podríamos negar ese amor que has demostrado por nuestra patria, y por ello nos lamentamos más, porque unos demonios han calumniado a una ciudad tan querida, apareciendo ingratos ante nuestro benefactor e irritando a nuestro gran admirador". Crisóstomo reubica el tópico de la secular lucha

358 Goebel (1910), p. 49; Norman (1977), p. 239.
359 Leppin (1999), p. 118; Petit (1955), p. 243.
360 Castillo (2002), p. 79.

entre el hombre santo y el demonio en el contexto de la asonada para mayor gloria de Flaviano.

Libanio va más allá y expone un ejemplo del poder de los démones sobre los que recayó toda la culpabilidad de la revuelta (*Or.* XIX, 29-30): "El demon perverso utilizó a gente de esa calaña como sus ejecutores e hizo lo que yo desearía silenciar, pero el respeto por mis valores me impide callar: las imágenes que nosotros observamos con respeto, no las vieron así los más osados. Y de que tales acciones se llevaron a cabo con la ayuda de un dios maligno es prueba evidente que todo esto se hizo fácilmente: niños muy pequeños iban correteando por todos lados, subiendo y bajando con rapidez, saltando de un sitio a otro con una fuerza mayor que la de los adultos. (30) Incluso se dice que un anciano que manejaba un caballo con una destreza superior a la de su vejez, al oír "Bravo, anciano", se transformó ante la muchedumbre, al principio, en un joven, luego en un niño, después desapareció y un no pequeño escalofrío de terror recorrió a todos los que observaron esas trasformaciones".

Respecto a este pasaje, me adhiero a la opinión de Ángel González Gálvez, que ve en este pasaje un expediente retórico y una forma de desplazar la culpabilidad de los acontecimientos: "Podría argumentarse que la descripción de prodigios como éstos forman parte de los recursos retóricos de un orador que no tiene más remedio que trasladar la responsabilidad del crimen a démones a los que el emperador no podría castigar. Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter de Libanio, es más que probable que la historia del demon maléfico se extendiera entre el populacho tras lo sucesos y que el sofista le diera crédito[361]". A favor de la primera hipótesis planteada por González Gálvez debo añadir que los pasajes que aluden directamente al demon se encuentran en el discurso XIX, 29-30[362], y dado que la intención principal de ese discurso era perseguir el perdón imperial y exonerar a los antioquenos de toda culpa ante los ojos del emperador Teodosio, parece lógico pensar que el episodio del demon pertenezca al campo de la argumentación retórica antes que al de la religión.

Un nuevo dato nos ayuda a confirmar la tendencia del pensamiento de Libanio de acudir antes a la retórica que a la religión: en el conflicto de los años 362-363 entre el emperador Juliano y los antioquenos, el sofista, elegido como mediador (*Or.* XV, 8-13), también colocó a sus conciudadanos como sujetos pasivos de los acontecimientos y responsabilizó en parte a los démones (*Or.* XVI, 15): "Alguien, tras levantarse, preguntará: "¿Por qué es culpa nuestra que la tierra no produjera lo debido y que las innovaciones sobre las tasaciones de víveres los eliminaran del mercado?" Un razonamiento de esa clase nos hace víctimas de una desgracia, al ser odiados sin haber cometido delito. De modo que lo inteligente es rebajarnos y lamentarnos por ambos motivos, sea porque hemos cometido delito a propósito contra un buen emperador, sea porque sin cometer delito algún demon maligno nos ha investido con esta fama".

361 González (2002), p. 187.
362 Libanio seguiría sosteniendo la culpabilidad de los démones años después en *Or.* I, 252.

De hecho, otros géneros literarios, como la historiografía pagana y cristiana del siglo IV, también recurrieron con frecuencia a la explicación sobrenatural[363]. No hay lugar, por lo tanto, a una demonología trascendente o filosófica, como sucede en el caso de su coetáneo Temistio[364]. Con ello no quiero contradecir a J. Misson cuando escribe acerca de este mismo hecho: "Libanios croirait donc à la possibilité d'une mainmise des dieux sur la volonté humaine, d'une posesión qui fait de l'homme un simple instrument au service de la divinité[365]". En efecto, la acción divina sobre el hombre encaja perfectamente en el ideario religioso de Libanio, pero tal idea aparece en esta ocasión subordinada a la argumentación retórica a favor de Antioquía.

Hay otro argumento basado en lo divino que explica lo ocurrido en Antioquía. Libanio consideró que la revuelta de las estatuas fue una respuesta divina al continuo proceso de destrucción de templos paganos durante el siglo IV (*Or.* XIX, 7): "Hay que creer que los acontecimientos actuales son debidos al mismo demon que también ha atraído a la ultrajada Némesis. Y la injuria consiste en que ya no existe su santuario, hecho demostrado por lo acontecido en el otro templo de Némesis". Ángel González ha aportado una lectura de este pasaje con la que estoy de acuerdo: "La diosa personifica el castigo divino justificado, sobre todo cuando el mortal es reo de una falta grave contra los propios dioses. El rétor parece insinuar que el atentado contra las imágenes de Teodosio forma parte del castigo divino por la permisividad del monarca ante la destrucción masiva de los templos paganos (cf. el *Disc.* XXX)[366]". No sería extraño, por lo tanto, una interpretación político-religiosa –ajena a la que Crisóstomo configuró en su homilía XXI– en un discurso como el XIX, en la que se mezclen el elogio al monarca y la defensa de los valores paganos.

Los discursos XIX-XXIII del sofista antioqueno y las homilías del religioso comparten un importante *leiv motif*: la figura del representante de la ciudad ante el emperador Teodosio. Mientras que Crisóstomo dedicó los más importantes pasajes de sus *Homilías de las Estatuas* a elogiar la figura del obispo Flaviano en este sentido, Libanio pretendía llamar la atención sobre su papel en la revuelta con la composición de sus discursos. A diferencia de otros paganos como Porfirio de Tiro, el emperador Juliano o el sofista y filósofo Temistio, Libanio no tuvo conocimiento de los textos sobre los que se articulaba la religión cristiana. Todo aquello que no procediera del corpus canónico de autores clásicos no interesaba al sofista antioqueno. Sin embargo, Libanio sí fue muy consciente de los cambios en las estructuras políticas y sociales que estaban convirtiendo al cristianismo en acólito del poder imperial y administrativo. El paso de la ciudad pagana a la ciudad cristiana llevaba implícito el trasvase de funciones

[363] Momigliano (1989b), p. 109.
[364] Puiggali (1982); también el clásico Burckhardt (1982), pp. 230-231 remite a los sistemas demonológicos tardo-imperiales.
[365] Misson (1914), p. 100.
[366] González (2001a), p. 191.

del sofista a la figura del obispo, que supo adecuarse a las estructuras de poder[367]. La capacidad de dinamismo y adaptación de la institución eclesiástica y de los obispos para adaptarse a los nuevos tiempos determinó, de alguna manera, una nueva situación totalmente ajena a la mentalidad de un sofista como Libanio que se percató de que la figura del sofista y la del obispo compartían un lugar común, la retórica. Y más aún con afirmaciones tan tajantes como ésta de Crisóstomo (*Hom.* I, *PG* 49, 32): "Que aprendan los judíos y los paganos que los cristianos son los salvadores de la ciudad, los protectores y los defensores y los maestros".

Uno de los principales motivos por los que el sofista compuso dichos discursos fue el temor a perder su lugar privilegiado en la sociedad y desorientarse en un nuevo modelo cívico: "In the revived urban culture of the fourth century, Christian bishops succeeded to the place of the epideictic orators of the Second Sophistic; and their speeches were more political than the earlier ones ever could be[368]".

La actividad religiosa y política del obispo Flaviano no pasó desapercibida en modo alguno a Libanio. El celo "anti-pagano" y la buena relación con algunos sectores violentos del monacato marcaron la opinión que el sofista tuvo del obispo[369]. Precisamente fue la política religiosa de Flaviano y su relación con los monjes el argumento del que Libanio se valió para criticar con dureza al obispo de Antioquía. El retrato de Flaviano que traza el sofista es el de un cabecilla de grupo, el de un pastor que ordena las fechorías que su rebaño –los monjes– comete en los campos cercanos a la capital siria (*Or.* XXX, 11): "Ellos –*sc.* los monjes– vivían en el libertinaje a costa de los males ajenos, aunque, según dicen, honrando a su Dios. Pero si los que han sido ultrajados van junto a su pastor en la ciudad (pues así llaman a un hombre no muy honrado), si, en efecto, se presentan ante él y llorando le relatan las injusticias sufridas, este pastor a unos los elogia y a los otros los despide como si se hubieran beneficiado por no haber sufrido algo peor".

Asimismo, siempre según el testimonio del sofista, era el confidente de las acciones ilegales de los monjes violentos (*Or.* XXX, 15): "En efecto, los castigamos –dirán– pues transgredieron la ley que no permitía sacrificar y porque estaban sacrificando. Mienten cuando dicen esto, emperador. Pues no hay nadie, incluso entre los que no participan del ágora, que sea tan audaz como para creerse más poderoso que la ley. Y cuando hablo de la ley, me refiero al que la ha establecido. ¿Confías, por tanto, en que esos que ni siquiera llevan la clámide del recaudador de impuestos despreciarían la realeza? Sin embargo, esto decían ellos –a menudo incluso ante Flaviano–, pero nunca se ha demostrado – tampoco ahora". El tono de estas agudas críticas no parece abordar, en esta ocasión, temas religiosos, sino que destilan un profundo respeto por

[367] Downey (1966), p. 359 comparó acertadamente el modelo cívico pagano y el cristiano tomando como referencia de ambos las obras de Libanio y de Agustín de Hipona; también Momigliano (1989a), p. 25.
[368] Cameron (1995), p. 135.
[369] Baudillart et alii (1912), pp. 383-384.

la legalidad establecida: a pesar de que la inquina de Libanio para con los monjes llegaba a términos biliosos, de los textos anteriores se puede desprender que la falta de respeto de los monjes por los valores comunitarios y legales que sustentaban la vida municipal constituyó un argumento más que válido en la "artillería" ideológica del sofista.

Así pues, el que fuera salvador de Antioquía en la revuelta de las estatuas, amantísimo padre de los cristianos de la capital siria, elegido por Dios para imprecar el perdón de un emperador que lo colmó de elogios y que lloró con él por la ciudad tras la revuelta es, en la pluma de Libanio, el cabezilla de un grupo de monjes violentos. Dos retratos literarios de una misma persona tan dispares como premeditadamente compuestos: Crisóstomo con la intención de presentar a Flaviano como único obispo para toda la congregación de Antioquía, Libanio con el objetivo de deformar su imagen de salvaguarda de la sociedad.

Frente a la modélica imagen del obispo Flaviano en los escritos de Crisóstomo, Libanio esboza una figura totalmente distinta. Así, no sólo omite la favorable intervención del obispo, sino que la única ocasión en la que el sofista cita al obispo en los discursos XIX-XXIII sirve para desacreditar el liderazgo social de Flaviano (*Or.* XIX, 28): "Y cuando fueron hacia donde pensaban que encontrarían a Flaviano y no lo encontraron, seguidamente se dieron la vuelta hacia al lugar del que habían partido en primer término".

Igualmente, existe la posibilidad de que el proemio (1-3) del discurso XIX, en el que Libanio declara que irá a Constantinopla a pesar de que (*Or.* XIX, 3) "mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado", sea un eco irónico de las circunstancias en las que Flaviano emprendió su viaje de embajada ante el emperador Teodosio, o una respuesta a la autocomplacencia de Crisóstomo (*Hom.* XXI, *PG* 49, 211): "La ciudad fue celebrada cuando, al sobrevenir un peligro tan grande, obvió a todos los que estaban en el poder, a los que están rodeados de grandes riquezas, a los que tenían una gran influencia sobre el emperador, se refugió en la iglesia y en el sacerdote del Señor y se entregó a la esperanza con toda la fe del cielo".

En efecto, la falsa embajada de Libanio puede tratarse de un tópico retórico, o un simple efecto para aumentar el πάθος o para la *captatio benevolentiae*, pero creo sinceramente que Libanio pretende poner el contrapunto irónico a la embajada de Flaviano ante el emperador Teodosio. La intolerancia religiosa de Flaviano denunciada por Libanio en su discurso *Pro Templis* hace que el sofista no tenga el respeto por la figura del obispo que demostró en otras ocasiones para con otros cristianos.

Libanio tuvo la intención en sus discursos XIX-XXIII de revelarse como un esforzado defensor de Antioquía simulando su discurso en presencia del emperador Teodosio, de los emisarios imperiales Cesario y Elébico y ante el resto de la ciudad.

En la argumentación de su discurso XX, Libanio se asimila al adivino Calcante y presume de haber adelantado que la ciudad recibiría el perdón imperial gracias al carácter bondadoso y filántropo del emperador Teodosio (*Or.* XX, 33-37): "Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: "Un hombre de los pájaros llega ante nosotros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor". (34) No negaba entonces que era un adivino y, mientras aquellos alborotaban, decía que lo era por un don tuyo, que contemplé una única águila, tú, y veía lo que aún no se había revelado a partir de lo ya ocurrido. Cuando Heracles iba a hacer algún trabajo, por voluntad propia o incluso cuando era enviado, cualquiera que conociera bien su naturaleza sería un adivino impulsado a predecir por las anteriores acciones de Heracles si dijera que tendría éxito en sus trabajos. (35) Y también Agamenón profetiza que su reconciliación con Aquiles será una desgracia para los troyanos, sabedor de las ciudades saqueadas por aquél antes de encolerizar; y también el propio Aquiles profetiza acerca de las proezas de Héctor y que las circunstancias lo reclamarán. Y acerca de Arístides, el hijo de Lisímaco, cuando navegaba como recaudador de impuestos con los tributos, me sería posible actuar como un adivino prediciendo que regresaría con la misma pobreza. (36) Y ahora, en verdad, yo gritaba: "El emperador conocerá estas cosas con tal exactitud que nada mejor habrá para nosotros, que somos testigos oculares, y ningún cuello se someterá a espada". A estas palabras siguió la investigación del desgraciado acontecimiento, pues es necesario reconocer la verdad. Hubo jueces que en verdad responden a ese nombre, y hubo cartas que traían la revocación de órdenes anteriores, en las que se puede apreciar la brillante naturaleza del emperador cuando se defiende de la maldad de los que lo injurian. Dice que la cólera le es ajena y por ello, rápidamente, avanza hacia posturas más pacíficas, sentando precedente con esta actitud antes que con la imposición de un castigo. (37) Y como es virtuoso y generoso, contenta también al gran Senado y al pueblo de la capital al mostrar clemencia a los que le suplicaban. Pues yo estaba convencido de que ocurriría lo mismo, aunque no sólo aquellos, sino todos los hombres deseaban lo contrario. En cambio, hay mejores bienes para una ciudad que ahora disfruta de muchos beneficios gracias a las lágrimas y a otras actitudes que le proporcionaron ayuda. Sin embargo, que sepan que han pedido un favor que ha concedido al mundo entero, incluso aunque nadie se lo hubiera pedido. Aquellos se mostraron nobles y merecen que les vaya bien, pero pidieron al emperador cosas que él habría hecho por sí mismo antes de que aquellos se las pidieran".

Libanio continúa atribuyéndose protagonismo en el discurso XXI dedicado a Cesario. Su amistad con él propició que el *magister officiorum* le revelara personalmente

que nadie iba a sufrir daño a pesar de las encarcelaciones (*Or.* XXI, 8-9): "Cuando estaba a punto de ponerse el sol, él estaba arriba ocupado, mientras que la muchedumbre estaba abajo en la puerta. Yo fui allí, pero como no quería molestar, me volví. Pero él, cuando me vio, hizo lo de Píndaro: aplazando sus urgentes asuntos se reunió conmigo, se sentó a mi lado, me cogió de la muñeca y con ese gesto me aportaba la confianza de que ningún preso moriría, lo cual era bastante para mí. Ninguno de los restantes castigos era terrible: ni exilios, ni confiscaciones, ni otro encarcelamiento que se prolongara hasta la ancianidad o la muerte natural. (9) Derramé muchas lágrimas (no pocas por una esperanza mejor), y al tiempo que me alababa por esto, añadía las suyas. Y de ese modo, me parece, no honraba mi vejez, pues debería haberlo hecho con otros antes que conmigo; ni, a su vez, me devolvía los favores que me debía, pues ni los debía ni nada había hecho yo antes por él, sino que me parece que era el mejor hombre y estimaba digno respetar lo bueno, y en ello pensaba que estaba la retórica. Ante mi nueva apariencia, él saltó y me adornó con todos los demás halagos gracias a las cuales me permitió que yo fuera más accesible y que yo causara esa impresión a los presos".

Pero más importante y llamativa es la narración del viaje de vuelta a Constantinopla de Cesario (*Or.* XXI, 15-19): "Mientras nosotros nos íbamos a descansar, él se marchó a prisa y la segunda tarde alcanzó la frontera con Capadocia, luego los territorios que hay tras ella, y al sexto día, después del mediodía, se presentó ante el emperador pasando desapercibido a los ojos de todos, en parte porque nadie iba más adelantado, en parte porque estaba acompañado de dos personas y con el cuerpo especialmente cansado por el esfuerzo.(16) Pues a las fatigas le sucedieron fatigas y no hubo pausa para el descanso, sin pan, sin un bocado, sin bebida, sin sueño ni ganas de acostarse. Y él distaba tanto de ello que se disgustaba con los cambios de mulos y, por rápidos que se hicieran, se quejaba de la lentitud. Pues no se descalzó ni se quitó los pantalones ni se desnudó, a pesar de que allí había ropa, hasta que fue a darse un baño tras emplear el resto del día en hablar con el emperador. Cuando calculó el recorrido a lo largo de todo el camino, ni el cansancio ni las ciudades le apartaron de su propósito. ¿Qué era, entonces, lo que provocaba esto? Un ansia muy fuerte de liberar tanto a la curia del encarcelamiento como a la ciudad de la deshonra. Pues no daba la impresión de que quisiera ayudar a los demás sino salvarse a sí mismo. (17) Tal era su determinación, pero de nada hubiera servido cualquier esfuerzo de no contar con la ayuda de Fortuna. En efecto, ella podía haber cambiado algunas cosas y haber impedido el fin de otras, pues si la divinidad no hubiera estado de acuerdo, ¿de qué hubieran valido las decisiones de aquél? Es cierto que todo capitán desearía salvar su nave, pero no todos lo consiguen, sino los que cuentan con la ayuda de los vientos. Eso sería lo propio de Fortuna. (18) Ciertamente, ahora él pretendía de ella correr rápidamente y la posibilidad de que nada le molestase con los habituales traspiés, como los muchos que pueden ocurrir en un carro. Las ruedas y las demás piezas eran como de acero, y así

todo marchó superando cualquier percance, alcanzados por los que aparecen para causar daño, pero sin ser vencidos por ninguno. (19) Es lógico, en verdad, que alguien que irreflexivamente desea correr arrastre un gran riesgo. Sin embargo estas desventajas vencieron, era como si marcharan a través del aire sin pisar el suelo. Y bien, la alianza de Fortuna se demuestra a través de esos hechos, pero esto no se habría permitido sin el consentimiento de los demás dioses. En efecto, por un lado, entre ellos hay concordia y un mismo pensamiento; por otro, el desorden y la discordia quedan lejos del cielo, lejos del grupo que lo habita. Así recorriste un camino con la anuencia de los dioses, salvaste con su ayuda la ciudad que ellos querían y parecías preocuparte por la ciudad de la que cuidaban".

Esta peripecia del viaje de Cesario recuerda al texto de Juan Crisóstomo (*Hom.* VI, *PG* 49, 83) en el que Flaviano logró llegar a Constantinopla más rápidamente gracias a la intervención divina: "No sólo por esto, sino también por otros muchos motivos es necesario confiar, pues Dios nos ha entregado no pocas garantías de buena esperanza. La primera de todas: los que llevaban la triste noticia, marchando de aquí como si tuvieran alas, pensaban que en poco tiempo alcanzarían el cuartel, pero están en mitad del camino: tales dificultades e impedimentos tuvieron, y tras dejar los caballos, ahora marchan en carruajes, por lo que es del todo obligado que se retarde su llegada allí. Pues una vez que Dios inspiró y convenció a nuestro sacerdote y padre común para que saliera de aquí y se hiciera cargo de esta embajada, él alcanzó más adelante a aquellos en mitad del camino, para que no avivasen el fuego adelantándose, y posteriormente invalidaran la corrección del maestro, incendiando el oído del emperador. Y de que la detención se produjo no sin el concurso de Dios es prueba evidente lo siguiente: hombres que pasan todo el tiempo en tales viajes, cuyo trabajo es ése y llevados siempre por caballos, ahora están en las últimas desfondados por la cabalgata, lo contrario de lo que le sucedió a Jonás: Dios apresuró a aquél, aunque no quería ir. En cambio, a éstos que desean marchar, los retiene".

A resultas de la comparación entre ambos pasajes, resulta evidente el carácter apologético del texto de Cesario, dado que este episodio se sale de la ortodoxia retórica y de los preceptos menandreos, por lo que su inserción parece responder a un más que evidente ánimo dialéctico con los textos de Crisóstomo. Más adelante, Libanio persiste en su retrato de Cesario como el salvador de la ciudad siria y dedica unas líneas a la audiencia que el emperador concedió al *magister officiorum* (*Or.* XXI, 20): "Y cuando depositó ante los pies del emperador los escritos que contenían la acusación, ante su orden los leía y ante nuestras locuras no había medio de salvación posible. Al punto, se agarró de sus rodillas y le habló acerca de su reputación y qué podría suceder en cada caso, ya nos castigara o no. Decía que la ciudad ya había sufrido un castigo, enseñándole que se habían matado a sí mismos sufriendo en su huida aquello de lo que huían para no padecerlo. Carecían de techo, carecían de alimentos, sin un médico para poner remedio a las consecuencias de sus sufrimientos. Y demostró con sus palabras que los ricos murieron a causa de sus riquezas, porque

invocaban sobre ellos mismos las espadas de los malcantes e hicieron de los estómagos de los peces sus tumbas. Y a raíz de tal relato, el emperador empezó a lamentarse y se adelantó a las súplicas de los demás con sus lágrimas, en las que residía el cese de nuestras desgracias".

Esta escena recuerda a la que Crisóstomo narra en su homilía XXI (*PG* 49, 216) cuando el obispo Flaviano da una lección de cómo granjearse la simpatía del juez –en este caso, el emperador Teodosio– mediante una correcta interpretación de la *actio*, llegando al punto de hacer llorar al mismísimo emperador. Y del mismo modo que Crisóstomo hizo del perdón a Antioquía una cuestión trascendental para el conjunto de la cristiandad (*Hom.* XXI, *PG* 49, 216), Libanio no duda en recurrir a la hipérbole para alabar la ayuda de Cesario (*Or.* XXI, 25): "Realmente es glorioso defender a un hombre y salvarlo de un peligro seguro, que una nave asista a otra para rechazar unos piratas. Pero tu honor no procede de una sola persona ni de diez ni de veinte ni del doble de éstas, sino de cuantos no es fácil contar. Cualquiera puede decir que ha salvado una ciudad, pero de ningún modo una tan grande ni tan antigua ni en la que florezcan tantas virtudes. Los testigos de que ésta está llena de virtudes son los que emigrando se han añadido a nuestra multitud cada día".

El tono más crítico y despojado de ínfulas retóricas del discurso XXIII no lo exime de incorporar pasajes con detalles autobiográficos que contribuyeran a perfilar la figura del sofista como la del ejemplo moral a seguir (*Or.* XXIII, 15-16): "Y se podía oír esto de los hombres que conocían con exactitud el asunto y que comandaron a menudo tropas imperiales. Cuando me enteré por ellos, recorría la ciudad gritando: "¿Por qué armáis este tumulto? ¿Por qué teméis? ¿Por qué inventáis falsos miedos?" Pero parecía que decía tonterías. Se marchaban aunque me veían decir esto y que yo no me iba. Pues esto, precisamente esto, era en verdad la mayor prueba, que mis actos acompañaban a mis palabras y mi permanencia las reforzaba. (16) Pues si después de animar a los demás a que fueran valientes yo hubiera hecho lo que era propio de los que tenían miedo y hubiera partido, con razón habrían pensado que era la decisión más segura a raíz de los hechos. Pero si en nada cambiaba mi comportamiento respecto al de antes de la revuelta, los que no me imitaran se comportarían injustamente, salvo si decían que yo deseaba morir y deseaba una muerte a espada. Sin embargo, no hay nadie tan infeliz aunque le disguste terriblemente su vejez".

Como es frecuente en el conjunto de la obra de Libanio, no existe una elaboración teórica del contenido de sus discursos, pero su prosa deja entrever claramente una preocupación por la puesta en práctica de determinados comportamientos –e.g., el trasvase de funciones e importancia de la figura del sofista a la del obispo–. Es por ello que el antioqueno no disertó sobre su menguante influencia ni elaboró una sesuda argumentación que defendiera el modelo cívico pagano frente al creciente y pujante poder cristiano en la capital siria. En su lugar, estos fragmentos sustituyen la escasa

capacidad de abstracción del pensamiento libaniano y evidencian un carácter dialéctico que alerta del cambio de responsables en la ejecución de funciones cívicas.

La disputa por la naturaleza cristiana o pagana de Antioquía se dirimió en términos absolutos y sin tapujos. Así de claramente se expresaba Juan Crisóstomo al explicar cuál era el mayor mérito de la ciudad (*Hom.* XVII, *PG* 49, 176): "¿Cuál es la dignidad de nuestra ciudad? En Antioquía los alumnos se llamaron por primera vez Cristianos. Ninguna de las demás ciudades del mundo tiene eso, ni siquiera la misma ciudad de Rómulo: por eso, puede mirar de frente al resto del mundo, porque tiene el encanto de Cristo, por su libertad de palabra, por aquella valentía". En otro pasaje, Crisóstomo exhorta a los antioquenos con la posibilidad de alcanzar un premio ultraterreno que excede cualquier otro que se pueda imaginar (*Hom.* XIV, *PG* 49, 153): "Esto será para vosotros más brillante que cualquier diadema, esto hará de vuestra ciudad la metrópoli no sólo de la tierra sino también del cielo".

El sofista, por su parte, consideraba que el hecho de que Antioquía fuera un centro de aprendizaje de la retórica podía equipararse a las demás cualidades naturales de la ciudad (*Or.* XIX, 5): "Ciertamente, ya oí a alguien que envidiaba a nuestra ciudad por sus aguas, por sus brisas, por su grandeza, por su belleza, por sus habitantes, porque en ella era posible enseñar y aprender retórica y porque había gente que deseaba ser instruida y que podía enseñar[370]".

Siguiendo con esta partidista topografía de la ciudad, Crisóstomo hace un repaso de los lugares de reunión habituales en una ciudad de corte clásico y los confronta al dechado de virtudes que es la iglesia (*Hom.* X, *PG* 49, 111-112): "Si vas al tribunal, allí encontrarás disputas y peleas; si vas a la Curia, la preocupación por los asuntos públicos; si a una casa, constriñe por todas partes la preocupación por los asuntos particulares; si a las reuniones y asambleas del ágora, allí también todo es terrenal y corruptible. Pues todo lo que hablan los que allí se reúnen es o acerca de compras, o acerca de contribuciones, o acerca de las magníficas mesas, o acerca de la venta de terrenos, o acerca de otras transacciones, o acerca de testamentos, o acerca de herencias, o acerca de otros asuntos por el estilo. Y si vas a las estancias del palacio imperial, también allí escucharás de nuevo lo mismo, puesto que todos hablan de dinero, de poder, de la gloria aquí venerada, pero nada espiritual. En cambio, aquí todo lo contrario: acerca del cielo y sus asuntos, acerca del alma, acerca de nuestra vida, y para qué hemos nacido, y por qué pasamos en esta vida tanto tiempo, y hacia dónde viajamos desde aquí, y qué nos sucederá tras esta vida, y por qué motivo nuestro cuerpo es de arcilla, y cuál es la naturaleza de la muerte, y de una vez qué es la vida presente y qué la futura. En una palabra, nada hay terrenal, sino que todo lo que se dice versa sobre lo espiritual y poniendo grandes remedios para nuestra salvación, saldremos de aquí con virtuosa esperanza".

[370] Para la relación Libanio-Antioquía-Retórica, Criobiore (2007), pp. 24-30.

Esta descripción en clave cristiana (y meleciana, pues no hay que olvidar que cada congregación impartía los oficios en distintos lugares) de la iglesia como epicentro de la ciudad encuentra su réplica en un pasaje de Libanio, para quien la geografía de la ciudad y sus edificios pertenecen a la esencia misma de Antioquía y su naturaleza clásica, pagana (*Or.* XX, 42): "Y ahora, todo aquello –lo de antes de Ío, lo de los que iban en su búsqueda, las acciones de Alejandro, las de Seleuco, las de los que han gobernado tras él– se ha convertido en tuyo: su extensión, su anchura, sus templos sagrados, sus edificios privados, los públicos, la belleza de sus pórticos, la vitalidad de sus ágoras, salas de Consejo, teatros, baños. Lo que había de aquellos se arruinó con la revuelta, pero tu perdón hace que la ciudad que existe te pertenezca".

Tanto Libanio como Crisóstomo instrumentalizaron a diversos sectores del paganismo y del cristianismo con el objetivo de buscar apoyos que sustentaran suficientemente sus respectivas visiones de una ciudad pagana o cristiana. Así, Crisóstomo (*Hom.* XVI, *PG* 49, 161) censura y se lamenta al mismo tiempo por la intrusión de un pagano como el *consularis Syriae* Celso en la Iglesia para llamar al orden y calmar a la población: "Elogié al gobernador por su cuidado, ya que viendo el tumulto de la ciudad y que todos maquinaban una huida, entró y os consoló y os condujo a una buena esperanza, pero he sentido vergüenza y me he ruborizado por vosotros, porque habéis necesitado de consejos externos después de aquellos numerosos y largos sermones. Recé para que la tierra se abriera y me tragara cuando oí que os hablaba y que ahora os consolaba, acusaba esa cobardía inoportuna e irracional. Pues no era necesario que fueseis instruidos por aquél, sino ser vosotros maestros para todos los infieles".

Por otra parte, el elogio de la intervención de los monjes llevaba implícito el ataque y vituperio de los filósofos y demás consejeros aúlicos que simbolizaban la sabiduría pagana (*Hom.* XVII, *PG* 49, 173): "¿Dónde están ahora los que vestían túnicas y mostraban una espesa barba con bastones en su diestra, los filósofos de los paganos, esa basura cínica, los que son de una condición más lamentable que los perros que están debajo de las mesas, que lo hacen todo por el vientre? Todos abandonaron entonces la ciudad, todos se marcharon a la carrera, se escondieron en las cavernas[371]".

Frente a los elogios que Crisóstomo vertió sobre el obispo Flaviano debido a su favorable actuación en favor de Antioquía, Libanio se postula como un sufrido anciano que viajó a Constantinopla en nombre de su ciudad. Para contrarrestar las alabanzas a los monjes y sacerdotes que colaboraron durante los confusos días que precedieron la resolución del emperador, Libanio se autorretrata manteniendo una emotiva conversación con Cesario, o erigiéndose en ejemplo a imitar por su actitud templada y solidaria tras la asonada. No pretendo insinuar que Libanio quisiera responder particularizando en todos y cada uno de los argumentos esbozados por las

[371] Sobre este tema se extiende Morais (2006), pp. 142-147.

homilías de Crisóstomo, pero creo que sí es evidente que el sofista fue consciente de que la fuerza social del cristianismo estaba oscureciendo el alcance de su influencia como figura preeminente de Antioquía e instaurando un orden social ajeno al que él preconizaba. Más allá de la recurrencia de los numerosos τόποι que adornan estos discursos, su *dispositio* debe interpretarse como un deliberado intento de hacer contrapeso respecto a las homilías de Crisóstomo.

Más allá de Antioquía, como víctima-espectador-juez de los acontecimientos, aparece la figura de Teodosio como receptor de los discursos XIX-XX de Libanio y como personaje histórico-literario en algunos pasajes de las homilías de Crisóstomo, tan dispuesto a recibir elogios por su piedad como a dar la réplica al obispo Flaviano con el objetivo de enaltecer la figura del religioso. No es necesario profundizar demasiado en la evidencia de la buena relación que existió entre el emperador Teodosio y los cristianos nicenos. Si el emperador Constantino estableció los cimientos sociales para la entronización cesaropapista del cristianismo a comienzos del siglo IV, Teodosio continuó su obra e hizo del nicenismo la confesión ortodoxa cristiana –especialmente en el oriente romano–, para lo que no sólo tuvo que restringir los derechos y libertades de paganos y judíos, sino también de otras confesiones cristianas consideradas heréticas tras el Concilio de Constantinopla (381)[372]. A pesar de que la implantación del nicenismo como confesión única y ortodoxa del cristianismo fue arriesgada, con tales disposiciones se aseguró la participación e intervención del poder imperial en un órgano eclesiástico que iba adquiriendo cada vez mayor rango y trascendencia en la sociedad tardo-imperial. Su política religiosa ortodoxa, dialogante con otros credos pero al tiempo más inflexible que la de los precedentes emperadores cristianos, se vio sustentada, principalmente, por el apoyo de Gregorio de Nazianzo y de Materno Cinegio. Éste último (quien ocupó sucesivamente cargos de importancia bajo el mandato de Teodosio: *comes sacrarum largitionum, quaestor sacri palatii* y prefecto pretorio de Oriente entre los años 384-388) se convirtió en uno de sus pilares en política religiosa e inspirador de algunas de las leyes antes citadas –especialmente aquellas destinadas a erradicar las manifestaciones paganas[373]–.

Por su parte, la relación que mantuvieron Teodosio y Libanio ha sido radicalizada por la posterior tradición historiográfica de corte cristiano, ya que dicha relación se tradujo pronto a términos políticos, culturales y religiosos: el emperador apodado "el Grande" por la posterior tradición cristiana en virtud de sus obras, celo cristiano y acciones destinadas a la erradicación del culto pagano y las herejías[374], frente al sofista

[372] Léase su famoso edicto "Cunctos populos", *CTh* XVI, 1, 2. Vid. también Barnes (1990), p. 160; Buenacasa (1997c), p. 139. Sobre sus prescripciones destinadas a legislar contra otros grupos religiosos: contra los maniqueos (*CTh* XVI, 5, 9), contra los arrianos y eunomianos (*CTh* XVI, 5, 8), prohibió a los judíos tener esclavos cristianos o casarse con ellos (*CTh* III, 1, 5), penó a los paganos con el destierro en caso de sacrificio o visita a un templo (*CTh* XVI, 10, 7, XVI, 10, 10).

[373] Armstrong (1990), p. 12; Matthews (1967), pp. 440-445; Gómez (1997), p. 91.

[374] Jones (1971), pp. 622-623.

pagano, vituperado por esa misma tradición cristiana y que intentaba eternizar en la Antioquía de finales del siglo IV instituciones y conceptos políticos de tiempos pretéritos. Sin embargo, fue sobre Materno Cinegio –y sobre su esposa, Acantia– sobre quien Libanio descarga una retórica en ocasiones biliosa, acusándolo de confundir el juicio del emperador Teodosio, inducirlo a la destrucción de templos y persuadirlo para que impusiera interdicción sobre las prácticas paganas (*Or.* XXX, 46): "Pero si se reflexionara con exactitud, se demostraría que esta situación no es debida a ti, sino a ese hombre infame que te ha engañado y es enemigo de los dioses, despreciable, avaricioso y enemigo de la tierra que le dio la vida. Se ha aprovechado de Fortuna sin razón, se ha valido mal de ella, y está esclavizado por su mujer, a la que complace y sigue en todo".

Una vez más, no se puede saber con certeza hasta qué punto es sincero Libanio al acusar a Materno Cinegio, dado que podría tratarse de un simple desplazamiento retórico de la culpabilidad: ningún sofista tardo-imperial estaba en condiciones de vituperar directamente a un emperador, por lo que no tenían más remedio que culpar a los consejeros imperiales o recurrir al silencio y a la omisión. En cualquier caso, el pasaje traducido pone de manifiesto el valor y relevancia de Materno Cinegio en la implantación de una política nicena ortodoxa bajo Teodosio. Además, hay que recordar que no todas las disposiciones legales podían llevarse a cabo, ya fuese por impedimentos físicos, materiales o temporales, ya por un sentido del equilibrio de la justicia que no inclinara en exceso la balanza del lado de los cristianos. Así, Sozomeno (*HE* VII, 12) advierte que Rufino, prefecto pretorio en el año 395, "prescribió duros castigos contra las costumbres, pero no los llevó a cabo".

Lo que sí es bien cierto es que en un principio la relación de Teodosio con los sectores paganos de la sociedad fue buena, en especial, con aquellos más elitistas y cultos. Como bien apunta J. Wytzes, "Les empereurs ne faisaient pas la guerre contre les anciens croyants et contre la culture antique, mais contre le culte païen[375]". Incluso un emperador más guerrero que intelectual necesitaba de ciertos rudimentos culturales para comportarse en público, así como de la compañía de las elites culturales del momento[376]. Durante sus primeros años de mandato, Teodosio otorgó cargos de prestigio e importancia a paganos: nombró a Taciano prefecto de Oriente, perdonó a Símaco haber estado de parte de su enemigo Magno Máximo en la guerra civil que enfrentó a ambos, concedió el título de *praefectus Urbis* a Temistio en el año 384, así como la tutela de su hijo Arcadio. La raíz de estas buenas relaciones por parte del ortodoxo Teodosio con algunos sectores paganos parece responder a dos motivos principales:

[375] Wytzes (1978), p. 1338.
[376] Pernot (2000), p. 221; Swain (2003), p. 384.

1. En los primeros años de su reinado Teodosio no se dejó influir tanto por Ambrosio de Milán, dado que a partir de la masacre dictada por el emperador en Tesalónica en el año 390, el religioso se convertiría en la persona que más poder ejercería sobre el propio emperador.
2. El paganismo estaba en franco retroceso y empezaba a constituir una minoría social, por lo que no era necesario poner en práctica una política coercitiva exagerada que quizá habría traído más problemas. Se trataba, en consecuencia, de una actitud pragmática[377].

Sin embargo, cuando esos dos condicionantes se extinguieron –esto es, cuando la influencia eclesiástica, personificada por Ambrosio de Milán, se hizo más penetrante para Teodosio, y cuando una política amistosa con el paganismo resultaba ya superflua–, el emperador dejó de proteger al sector pagano de la sociedad. A pesar de que aún no hay una explicación unívoca para este cambio de rumbo en la política teodosiana producido alrededor del año 391, sí parece evidente la trascendencia de este giro político: más allá de una interpretación religiosa, hay que tener en cuenta que quien se mantuviera fuera de los límites legales establecidos por los edictos promulgados por Teodosio durante su reinado, perdía sus derechos civiles como ciudadano romano[378].

Si se parte de esa buena relación que el emperador Teodosio mantuvo al comienzo de su mandato con los sectores cultos y elitistas del paganismo, no extraña que Libanio también se sintiera a gusto con este emperador. Puede sorprender que el sofista pagano mantuviera una buena relación con el emperador que dio el golpe de gracia al paganismo, pero hay que recordar que el sofista priorizaba la primacía de la ley sobre sus creencias religiosas. Valga para justificar esta afirmación la peroración de su *Pro Templis*, en la que hay tanto de resignación como de obediencia a la ley (*Or.* XXX, 55): "Nosotros, emperador, en caso de que alabes lo sucedido y transijas con ello, lo soportaremos no sin pena, y demostraremos que sabemos obedecer".

El sofista, con su inmodestia habitual, se permite tirar de expediente personal afirmando que Ricomer, *magister militum per Orientem* en el 383, dijo al emperador Teodosio que la oratoria desplegada por el antioqueno era una de las joyas de Antioquía (*Or.* I, 220): "Incluso se dice que cuando el virtuoso emperador le preguntó qué le había gustado más de aquella, respondió que mi elocuencia, e hizo que me amara más de lo que me amaba y que mostrara su deseo de venir aquí por el afecto que me profesaba".

Una génesis que explique esta buena relación –beneficiosa en especial para Libanio– entre ambos debe cimentarse en dos pilares fundamentales: en primer lugar, el emperador Teodosio concedió al sofista a finales del año 383 el cargo de cuestor o

[377] Williams y Friell (1998), p. 120.
[378] King (1961), p. 29.

prefecto honorífico. Así parece desprenderse del siguiente pasaje (*Or.* XXX, 1): "Pero si no es así, en modo alguno creas que quien te habla es enemigo de tus intereses. Piensa, obviando lo demás, en la importancia de la distinción con la que me has recompensado, considerando que no es justo que quien ha sido beneficiado no estime en mucho a su benefactor[379]".

En segundo lugar, Teodosio también benefició al sofista al permitir que su hijo ilegítimo, Cimón, heredara sus bienes cuando Libanio muriera[380]. El sofista incluye este pasaje en su *Autobiografía* (*Or.* I, 195-196): "La ley perjudicaba a mi hijo ilegítimo porque no le permitía heredar al haber derogado una antigua ley que lo hacía heredero. Tenía muchos amigos justos que estaban dispuestos a concederle lo que les correspondiera. En cambio, no era fácil escapar a los que se aplicaban contra los que así actuaban, denunciando el sistema de herencia porque iba contra la ley. (196) Nuestra curia acudió para este asunto al virtuoso emperador y los amigos del emperador aplaudieron esta gracia. El juez asintió y la ley aprobó la donación. Desapareció lo que pesaba en demasía en mi alma, ya que mis bienes marchaban libremente a mi hijo y en él permanecerían con seguridad. ¿Cómo hubiera podido ser yo feliz con la certeza de abandonar el alma y marchar al Hades?".

Se entiende que el tono general de los discursos que Libanio dirigió al emperador Teodosio transluciera παρρησία, un tópico recurrente en los retratos de un buen emperador[381] (*Or.* I, 223): "Pero creo que, con la ayuda de los dioses, no sufrimos nada terrible a manos de aquellos y vivimos con libertad –παρρησία–, censuramos sus acciones y los concursos oratorios eran más frecuentes que antes". En los discursos dirigidos a Teodosio no sólo hay libertad para escribir, sino también inmediatez acerca de cualquier tema, vehemencia en su exposición y una intención de trascender la barrera lingüística de los discursos para persuadir y mover al emperador a tomar una u otra decisión.

Se ha dado en hablar de un renacimiento de la voluntad política propagandística de Libanio bajo el mandato de Teodosio tras la desesperanza de la que fue presa por la muerte de Juliano en el 363. A pesar de que el sofista sabía con certeza que los cambios religiosos y legislativos producidos no se revocarían, los discursos compuestos bajo el reinado de Teodosio eran, en gran medida, programas de la sección pagana de la elite cultural que lejos de intentar hacer rectificar al emperador, trataba de preservar y conservar la ya decadente situación del paganismo[382].

[379] Una mala interpretación de un pasaje de Eunapio de Sardes (*VS* 16, 2) ha dificultado sobremanera la datación y consideración exacta de este cargo. Vid. Banchich (1985); Martin y Petit (1988), pp. 248-250; Swain (2003), pp. 381-383.

[380] Gualandi (1959), pp. 5-6.

[381] Malosse (2002), p. 170.

[382] Criscuolo (1995), p. 86.

Un índice para detectar la confianza entre emperador y sofista se refleja en algunos de los proemios de los discursos a Teodosio:

- (*Or.* XXX, 1) "En muchas ocasiones anteriores, emperador, te pareció que hallé las palabras convenientes y prevalecí con mejores consejos sobre aquellos que deliberaban o decían lo contrario. Con esa esperanza he venido para conseguir ahora también lo mismo".
- (*Or.* XIX, 3) "Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría".
- (*Or.* XLV, 1) "Pero dado que se han mostrado ineficaces en esta situación, y nadie, ya por desconocimiento, ya porque aún sabiéndolo lo callan, te dijo nada de las injusticias cometidas en este asunto, como no es posible que la impiedad que rodea este asunto no dañe el nombre de la monarquía, yo, que admiro tu mansedumbre y al tiempo he recibido el mayor favor, obraría con justicia si cuidara que tu decreto corrigiera el error".
- (*Or.* XLVII, 1) "Si no hubiera visto durante mucho tiempo y en infinidad de ocasiones, emperador, que tú te alegras de los bienes de tus súbditos y que no quieres que nadie sea tratado injustamente por nadie, rápidamente me habría animado a mí mismo a permanecer inactivo y no habría afligido ni disgustado a quien no me iba a escuchar con placer. En cambio, dado que tu carácter me daba esperanzas de que te complacería con mis palabras y te convencería y obtendría buena fama por tu favor, he venido alegre y bien dispuesto a darte un consejo que será más tuyo que mío, pues tú puedes fortalecer las palabras añadiendo actos, sin lo cual mi discurso sería en balde".

Todos estos proemios denotan una familiaridad, confianza e inmediatez que ejemplifica a la perfección la παρρησία que predominó en sus relaciones literarias, aunque no tanto en las personales porque no llegaron a conocerse. Libanio incluso se permitió la licencia de pedir al emperador que interviniera en una política educativa que beneficiara el modelo de la *paideia* clásica (*Or.* XLIX, 2): "Ciertamente, emperador, no sería una falta a la dignidad de tu carácter que establecieras una ley por la que no se impartieran materias de naturaleza ajena a los trabajos de la Curia, sino las que sigan el camino de los antepasados, a las que les bastaba con ayudar a su patria en su deseo de honrar la lengua de la Hélade". Es en esta ocasión el modelo educativo (y los valores inherentes a él) el que focaliza la pulsión clasicismo-innovación en el ideario del sofista, que se permite la recomendación al emperador de que impidiera de alguna manera el avance de disciplinas como el latín, la estenografía o el derecho.

Si bien algunos de los textos de Libanio dirigidos al emperador Teodosio demuestran un empleo neutral del lenguaje y de los tópicos retóricos, la relación entre

el emperador Teodosio y Libanio tuvo un marcado carácter simbiótico (siendo el sofista el mayor beneficiado): Libanio recibía favores imperiales, mientras que Teodosio conseguía un pilar pagano que alabara sus cualidades y lo justificara ante el paganismo en general[383]. Es en ese marco en el que se debe situar la dialéctica obispo-sofista que se atisba a poco que se investigue en profundidad en los discursos del sofista. Los textos en los que el sofista se caracteriza como paladín de la ciudad tras los acontecimientos tumultuosos vienen a ser el eco pagano de la configuración retórico-literaria del obispo Flaviano en las homilías de Crisóstomo.

La *inventio* de tropos, argumentos y demás herramientas destinadas a configurar un discurso tenía como objetivo encontrar los mejores medios para persuadir, y entre ellos habría que postular una "retórica del silencio[384]". Libanio hizo del silencio y de la omisión intencionada uno de los principales bastiones retóricos de sus discursos XIX-XXIII. A lo largo de estos cinco discursos impera el silencio de las acciones emprendidas por Juan Crisóstomo, el obispo Flaviano, los sacerdotes antioquenos y los monjes que acudieron desde los cercanos montes. Libanio, como se ha podido apreciar a lo largo de este trabajo, anteponía a cualquier otra circunstancia su papel de sofista y, en consecuencia, debía respetar las normas retóricas a las que estaba sujeto[385]. En algunas ocasiones, como se ha mostrado en páginas anteriores, cuando la necesidad apremiaba el sofista dejaba algún resquicio por el que asomaba la mentira: no hay más que recordar su ficticio viaje a Constantinopla. Con todo, cada vez que Libanio quiso silenciar u obviar cualquier elemento que le molestara, optaba por la vía del *castigat tacendo mores*.

No es mi intención elaborar aquí una teoría retórica en la que la omisión y el silencio sean los bastiones principales, pero sí creo necesario reflexionar sobre las siguientes palabras de Mª.D. Verdejo Sánchez: "Podemos concluir diciendo que la verdad tamizada reina en todas las épocas y en casi todos los autores. Los historiadores, por lo general, escribían pensando en su público, y esto se refleja en su obra literaria. Éste era el vehículo para expresar sus ideas políticas, religiosas o morales, y para acaparar la atención[386]". Eso es precisamente lo que ocurrió con los discursos XIX-XXIII de Libanio: por un lado, empleó recursos retóricos para desplazar el eje de la verdad de lo ocurrido en Antioquía hacia donde a él le interesaba. Por otro lado, cuando esto no era posible o iba contra sus intereses, el sofista optó directamente por la omisión de los acontecimientos en el relato, licencia permitida por la retórica –más concretamente por el género epidíctico–, que no tenía las restricciones propias de un género inherentemente objetivo como la historia (*Or.* LIX, 57): "Es propio de los que

[383] Swain (2003), p. 383.

[384] Cribiore (2007), pp. 229-231 habla de un silencio voluntario en la etapa final de la vida de Libanio.

[385] Malosse (2000b), p. 247.

[386] Verdejo (2001), p. 137. Incluso la *Historia Augusta*, en el capítulo dedicado a Pescenius Niger, admite como frecuente la omisión, *HA*, I,2.

escriben historia recorrer todos los hechos por orden, pero del que se encarga de componer elogios no omitir ningún tipo de alabanza sin recorrer por completo cada uno de ellos".

El anterior texto de Libanio tiene un carácter programático en lo que a su concepción de la retórica se refiere: la retórica considera la ἀκρίβεια con mayor laxitud y guarda un lugar en su programa para la omisión. El concepto de omisión fue consignado retóricamente por el propio Menandro el Rétor (386, 10-18): "Luego, en cada una de las virtudes harás comparaciones: una particular en cada una, y tras ésta harás una comparación para todas ellas de ciudad en ciudad, abarcando todo –e incluso lo anterior–: naturaleza, alimentación, costumbres, acciones. En lo que descubras que hay igualdad o superioridad de la ciudad alabada, eso confrontarás en comparación, y en lo que descubras que aquella es inferior, lo omitirás". El pasaje no es exclusivo del elogio de ciudades, por lo que se puede extrapolar sin problema alguno a cualquier otro ámbito de la retórica epidíctica. Se puede justificar una "retórica del silencio" no como una forma inaprensible o impronunciable del lenguaje, ni como un sistema lingüístico-ontológico, sino como un uso comunicativo no verbal en un contexto determinado. Este rasgo no es una peculiaridad del estilo del sofista antioqueno, sino que puede interpretarse como una lectura del pasaje 1355 b de la *Retórica* de Aristóteles: "Y que su trabajo no es persuadir, sino averiguar los recursos persuasivos para cada ocasión, como ocurre en todas las demás artes".

Se hace imprescindible aclarar uno de los pasajes que presenta mayor dificultad en el corpus de discursos XIX-XXIII: la ficticia embajada de Libanio a Constantinopla. La posición dentro de la sociedad antioquena del paganismo tendría que estar en franco retroceso como para que el sofista obviara el talante moral de su ἦθος y traspasara la línea de la verdad, dado que era evidente para cualquier antioqueno que Libanio no se movió de la ciudad tras los acontecimientos.

Ahora bien, el historiador pagano Zósimo, que inocentemente creyó el relato de Libanio, nos aporta un importantísimo dato: el sofista no marchó sólo a Constantinopla, sino que le acompañó el que más tarde sería gobernador de Palestina, Hilario. Este es el relato de Zósimo (IV, 41): "En efecto, eligieron, por un lado, al sofista Libanio, cuya fama es pregonada por los escritos que de él quedan, y por otro lado a Hilario, quien marchó por su brillante linaje y por el conjunto entero de su educación. El sofista pronunció el discurso sobre la revuelta ante el propio emperador y ante el Senado y provocó que el emperador cambiase su cólera respecto a los antioquenos, de manera que, cuando finalmente el emperador depuso su rencor respecto a la ciudad, sin duda le encargó a aquél que añadiera otro discurso tras la reconciliación; finalmente, el emperador depuso su odio por la ciudad. Por otro lado, Hilario, merecedor de elogios gracias a la grandeza de su virtud, fue nombrado por el emperador gobernador de toda Palestina".

Parece poco probable que Zósimo se inventara tal noticia, más bien, todo lo contrario: el hecho de que admitiera como válido el relato de Libanio muestra que

siguió de cerca las fuentes de la época y no recurrió a la invención. Aunque Hilario no consta en las dos fuentes principales, Libanio y Juan Crisóstomo, esta ausencia se puede explicar por el proceso de omisión retórica. P.L. Malosse considera que la omisión era un ardid retórico para desviar la atención sobre aquellos acontecimientos que perjudicaran el desarrollo normal de una narración[387]. De confirmarse la noticia de Zósimo (a pesar de no tener ninguna fuente que la corrobore, Jones considera válido el pasaje en lo que respecta a Hilario[388]), Libanio no sólo habría inventado su viaje ante el emperador Teodosio, sino que habría mantenido en el anonimato a tan importante compañero de viaje, y habría silenciado su labor.

Un argumento a favor de la posibilidad de que Hilario figurara en la verdadera embajada puede hallarse en este capítulo de Libanio (*Or.* XIX, 4): "Pues yo, que no tenía la esperanza de sobrepasar la primera jornada, he llegado así después de muchas y he atravesado el Bósforo. Me encuentro en el palacio imperial ante lo que se dice de mi ciudad. Creo que, para llevar a cabo todo mi esfuerzo, tendré como aliados a estos hombres que me han ayudado a soportar el camino y a no desfallecer". La segunda parte de este párrafo parece indicar que los mismos hombres con los que ha compartido viaje son indicados –supuestamente, por su linaje o por su posición social– para complementar a Libanio en su intento de persuadir al emperador de que abandone su ira. No sería descabellado pensar que Hilario, un hombre de alta cuna, fuera uno de los emisarios que verdaderamente viajaron a Constantinopla.

Es probable, en resumen, que Hilario hubiera marchado a Constantinopla para interceder ante Teodosio en nombre de Antioquía, y que su nombre hubiera sido deliberadamente omitido y silenciado por Libanio y por Juan Crisóstomo: en el caso del sofista, su enorme ego y la intención última de sus discursos XIX-XXIII (presentarse como el único adalid pagano y el salvador de la ciudad) habrían contribuido al silencio; en lo que respecta a Crisóstomo, sus homilías estaban compuestas para enaltecer la sección nicena meleciana del cristianismo antioqueno, por lo que elogiar, o siquiera nombrar, cualquier otro personaje habría restado valor a su objetivo.

Algo similar ocurre con la omisión del viaje a Constantinopla del obispo Flaviano en los discursos XIX-XXIII de Libanio; el sofista no sólo omite la misión del obispo, sino que finge ser él quien parte ante Teodosio (*Or.* XIX, 2-3): "Yo me he propuesto voluntario y he venido ante ti porque considero cosa de gran valor el poder obtener de ti todo lo que te suplico, y porque no creo que este trabajo en defensa de mi patria sea insignificante, aunque finalmente fracase en mi objetivo. En efecto, creo que juzgarán más mis propósitos que mis carencias para dar. Ciertamente, mi vejez me aconsejaba permanecer en casa, al igual que muchos familiares y amigos, que me decían que no

387 Malosse (2000b), p. 248.
388 Jones (1971), p. 435.

sería seguro hablar acerca de tales temas con un emperador encolerizado; en cambio, por tu forma de ser y por tu carácter yo sabía que nada de lo que dijera me perjudicaría. Y estaba convencido de que, si los dioses lo deseaban, mi vejez resistiría la duración de un camino el doble de largo que éste. Y que esto es verdad, las mismas circunstancias lo ponen de manifiesto".

El texto no es en modo alguno inocente, sino que a la omisión señalada se añade lo que, en mi opinión, es una réplica al estado de salud del obispo Flaviano del que informó Crisóstomo (*Hom.* III, *PG* 49, 47). El estado de salud de aquel que emprendía una embajada era un tópico que a menudo se encontraba en el proemio (no hay más que recordar la imagen del propio Temistio en su discurso XIV, *Discurso de embajada al emperador Teodosio*), pero en esta ocasión creo que se trata de una réplica a las difíciles circunstancias personales que rodearon el viaje de Flaviano a Constantinopla.

Libanio sentía verdadera inquina por el obispo Flaviano ya que, como intenta demostrar este trabajo, el sofista estaba viendo mermada su influencia en su comunidad y ante las autoridades imperiales en favor de la figura del obispo. Así opina también López Eire al respecto: "El obispo desempeña dos funciones que son esenciales a la condición del sofista, del rétor, a saber: convertirse en objeto de emulación para sus discípulos y defender con las armas en las que él es experto, o sea, las palabras, a la comunidad a la que sirve[389]". Esta pérdida de poder de representatividad no le era ajena a Libanio, y ya alrededor del año 365 lo ponía por escrito (*Or.* XVIII, 288): "Maestros de retórica que antes estaban junto a los gobernantes son expulsados de sus puertas como si fueran asesinos, y la muchedumbre de jóvenes que antes los rodeaban, al ver la situación, huyen de la retórica como si fuera algo débil y buscan otra fuerza".

Libanio también silenció la intervención de los monjes tras la revuelta de las estatuas, algo normal teniendo en cuenta el odio y el temor que el sofista sentía hacia éstos. En modo alguno habría convenido al sofista narrar cómo los monjes bajaron de los montes cercanos para intervenir a favor de la ciudad ante los emisarios imperiales. No en vano, hay que recordar que las únicas intervenciones que Libanio inserta en sus discursos XIX-XXIII fueron las suyas propias: ante el emperador Teodosio, en la supuesta embajada a Constantinopla (*Or.* XIX) y ante Cesario (*Or.* XXI, 8), amén de poner de manifiesto en el proemio del discurso XXII su amistad con Elébico.

Este silencio de las acciones de los monjes amplificaba, si cabe, los ecos de sus intervenciones y la de sus elogiados Cesario y Elébico, lo que, a fin de cuentas, venía a ser un elogio de su propia capacidad retórica. Así, la προστασία, coraje y παρρησία[390] de la que hicieron gala los monjes en el relato de Crisóstomo, era descrita habitualmente por Libanio como sinónimo de bandidaje y perturbaciones sociales.

389 López Eire (1996), pp. 214-215.
390 Para la importancia del concepto de la παρρησία en el monacato, Barrelink (1997); Coquin (1970).

De igual modo, Juan Crisóstomo también optó por una "retórica del silencio" al omitir el nombre del monje Macedonio en el relato de las acciones emprendidas por los monjes a favor de Antioquía. En, este caso, se esconden unas razones que sustentan la hipótesis de una relación de enemistad entre el monje y Crisóstomo[391]. La raíz del problema radicaría en el desencuentro entre la mentalidad política e institucionalizada del obispo Flaviano y la independencia de la vida del monje, conflicto vivamente reflejado en el pasaje de Teodoreto de Ciro que narra la ordenación de Macedonio como sacerdote a pesar de su desconocimiento del griego y de la liturgia eclesiástica, por lo que no supo qué había ocurrido cuando Flaviano lo ordenó sacerdote (*HRel* XIII, 4): "Cuando acabó la liturgia y alguien le indicó lo ocurrido –pues desconocía por completo qué había sucedido–, en primer lugar los insultó zahiriendo a todos con palabras. A continuación, tras coger su bastón –pues tenía costumbre de andar con el apoyo de un bastón debido a su ancianidad–, persiguió al mismo obispo y a todos cuantos estaban presentes: pues pensaba que la ordenación le apartaría de lo alto de la montaña y del género de vida que amaba. Entonces algunos de sus amigos a duras penas lo calmaron, ya que estaba irritado. Pero cuando al cabo de una semana llegó de nuevo el día de la fiesta del Señor, el gran Flaviano lo envió buscar de nuevo para invitarle a compartir con ellos la ceremonia, pero él dijo a los que llegaron: "¿No os basta con lo ocurrido, sino que de nuevo queréis ordenarme sacerdote?".

El texto de Teodoreto no deja dudas en lo que se refiere a la naturaleza de la relación entre el sector del monacato representado por Macedonio y el cristianismo institucionalizado de Flaviano y Crisóstomo. La distinta visión de la praxis cristiana parece ser la causa profunda de la enemistad entre monje y obispo, si bien Crisóstomo acabó por silenciar el nombre del monje cuya intervención fue tan beneficiosa para Antioquía. Este hecho invitaría a pensar en una homilía inconexa con el contexto e intencionalidad del corpus de las restantes homilías, es decir, la defensa, alabanza y publicidad del grupo meleciano.

Precisamente por ello se puede abrir una nueva opción interpretativa referida a la homilía XVII, en virtud de la cual esta homilía sufriría una posible descontextualización respecto al marco general de la *Homilía de las Estatuas*. La explicación a la omisión del nombre de Macedonio puede conducirnos a una interpretación apologética de la narración de la intervención de los monjes realizada por Crisóstomo: el largo pasaje inserto en la homilía XVII debería su contenido a una defensa general de los valores del cristianismo frente a los del paganismo, ya que a la admiración hacia ese sector del monacato hay que añadir la presencia de pasajes de contenido polémico contra los filósofos paganos, además de una perorata dedicada a destacar la verdadera dignidad de Antioquía: su condición de ciudad cristiana.

[391] Soler (2001), p. 509.

Tanto Crisóstomo como Libanio emplearon con maestría el silencio no ya como paradoja retórica, sino como un recurso tipificado en la teoría aristotélica y menandrea, para amplificar o minusvalorar el valor de las acciones que él, o alguno de sus elogiados, emprendieron.

Pero, ¿qué hay acerca de la audiencia de Libanio y de Juan Crisóstomo? ¿Podían percatarse de este juego de ecos, de alusiones cruzadas? En el caso de Crisóstomo, los estudios de Wendy Mayer ya han puesto de manifiesto los problemas que en ocasiones tendría el predicador cristiano para hacerse entender del modo que él quería. Sin pruebas procedentes de las *Homilías de las Estatuas* es difícil asegurar hasta qué punto su auditorio se percataría de que el tono laudatorio que adquirían sus palabras cuando se refería al obispo Flaviano escondía una crítica del nicenismo pauliano y una constante apología del melecianismo. El hecho de que hubiera "tránsfugas" que pasaban del lado meleciano al paulino parece indicar que la comunidad cristiana de la capital siria estaba al corriente de las disputas internas del nicenismo antioqueno. Con todo, la naturaleza pública y popular del texto homilético y de su declamación, así como el elevado número de personas que acudían a escuchar a Juan Crisóstomo, dificultan un análisis exhaustivo de la audiencia que tuvieron estas homilías en el momento en que se compusieron. En cuanto a la difusión, la naturaleza de la intención de estas obras –publicitar al obispo Flaviano y a la sección meleciana como los únicos responsables de la población antioquena cristiana– parece indicar un evidente interés por vocear el contenido de las homilías de Crisóstomo.

La obra completa de Libanio presenta un buen número de alusiones directas al momento de la publicación y declamación de sus discursos[392]. Sobre estos pasajes se han sostenido los intentos de la crítica moderna por reconstruir el proceso de difusión –tanto oral como escrita– de la obra retórica del sofista. La mayoría de las noticias directas referentes a la difusión o al momento de declamación del sofista suelen tener una segunda intención muy clara: enaltecer los méritos de su propia obra o denostar a un sofista rival[393]. De hecho, como sofista y persona dada a elogiarse a sí mismo, Libanio se preocupaba por cómo recibiría su auditorio o el destinatario de sus epístolas la obra compuesta por él, así como por la difusión que ésta tendría, dada la fama de su prosa, si bien cada discurso del sofista estaba marcado por unas circunstancias históricas inestables y fluctuantes que condicionaban su difusión[394].

B. Schouler describe cómo se producía la declamación de algunos discursos que, por la naturaleza de su contenido, no podían tener una difusión amplia: "Certains discours épidictiques ne sont donc jamais déclamés en grande pompe, mais font l'objet d'une lecture en petit comité. La façon dont ces oeuvres sont livrées au public ne diffère alors pas de modalités de diffusion des discours politiques. Pour s'assurer de l'effet

[392] Para el concepto de difusión de los discursos de Libanio, Petit (1956), p. 484.
[393] Este tipo de pasajes son especialmente recurrentes en su *Autobiografía*: vid. *Or.* I 39-44, 68-73
[394] Kleberg (1995), p. 57.

que l'œuvre peut produire, le sophiste la lit au cours d'une séance de travail, à laquelle les élèves ne sont pas admis. L'auditoire restreint, généralement désigné par le mot su/llogoj, peut avoir une composition variée. Il groupe la plupart du temps quelques amis, des collègues, des personnes passionnées de beau langage[395]".

Ese es el caso de los discursos XIX-XXIII. Aunque Libanio no representa el paradigma de la objetividad histórica –especialmente cuando habla de sí mismo–, sí es conveniente partir del texto de su discurso I, 254 para tratar la difusión de estos discursos: "Mi auditorio no era como el de antes, el gobernador y los muchos que lo acompañaban de las numerosas provincias. La explicación es que en un caso me veía esclavizado, mientras que en el otro disponía de libertad; en un caso estaba ante amigos, y en el otro no –un castigo para el orador".

A pesar de la claridad de las palabras del sofista, hay que ser cautos al interpretarlas: en primer lugar, es necesario tener en cuenta que la diferencia entre lengua literaria y lengua popular dificultaba sobremanera la correcta interpretación de los discursos del sofista para la masa popular iletrada[396]. Asimismo, parece evidente que el contenido de cada discurso, convenientemente adecuado a las circunstancias externas, fue el que determinó finalmente su publicación, por lo que es necesario detenerse en cada discurso en particular para intentar esbozar alguna idea del grado de difusión que tuvo.

El discurso XIX parece ser el caso más fácil de resolver: el ficticio viaje a Constantinopla y su supuesta embajada ante el emperador Teodosio son los datos que han valido a la crítica moderna para considerar de manera unánime que la audiencia del discurso XIX no pudo haber excedido un reducido grupo de amigos afines a las ideas políticas y religiosas de Libanio. Siguiendo la línea de investigación de un detallado estudio de Petit sobre la difusión y publicación de la obra del sofista, se desprende que no pudo publicar de forma escrita el discurso XIX, dado que en ese caso la obra escaparía al control del sofista y habría dejado al descubierto el irónico viaje que el sofista fingió haber realizado[397]. S. Swain, por su parte, sostiene la hipótesis de que ninguno de los discursos dirigidos al emperador Teodosio fue enviado o declamado ante él[398]; aunque estoy de acuerdo con esta apreciación para la difusión del discurso XIX, creo que no se puede extrapolar a todo el conjunto de discursos dirigidos a Teodosio.

Estoy de acuerdo tanto con Petit como, en parte, con Swain, pero creo que se puede esgrimir un argumento definitivo para afirmar que Libanio no tenía intención alguna de que el discurso XIX llegara a oídos del emperador: la invención del viaje a Constantinopla y la omisión deliberada del viaje de Flaviano constituyen, en mi

[395] Schouler (1977) p. 904.
[396] Schouler (1977), p. 908.
[397] Petit (1956), p. 485.
[398] Swain (2003), p. 368.

opinión, un obstáculo considerable para sostener que Teodosio hubiera tenido conocimiento de primera mano del discurso XIX. A pesar de que un gran historiador como Liebeschuetz haya declarado que la audiencia y difusión de los discursos del antioqueno deben ser estudiados a partir de la parte argumentativa[399], el ejemplo del discurso XIX contradice en parte esta opinión tanto por la invención del viaje a Constantinopla del proemio como por la escasa originalidad de la argumentación del discurso.

El detallado análisis retórico de esta obra evidencia una compleja arquitectura retórica interna y un alto grado de recursos y efectos retóricos que delatan la intención del sofista de querer dar cierta difusión a su discurso. Esta difusión estaría delimitada, como menciona el pasaje del discurso I, 254, a una audiencia restringida. El nuevo gobernador citado por el antioqueno era el *comes Orientis* Dinias, un cristiano, por lo que no extrañan las palabras de Libanio advirtiendo que una declamación ante ese auditorio no era lo más conveniente. Lo más probable –dado que asegurar con exactitud cuál fue su audiencia sería imposible– es que el contenido del discurso XIX se limitara a unos pocos correligionarios y amigos del sofista[400].

La ficción en la que se instala el sofista a lo largo del discurso XIX –erigirse en el máximo defensor de la ciudad por voluntad propia– no convenía, en modo alguno, a un discurso presumiblemente destinado a un palacio imperial. Sin embargo, la ficción del viaje y la ausencia deliberada –cuando no irónica– del obispo Flaviano inducen a pensar en una reducida audiencia, quizá sabedora de que gran parte del contenido construía su armazón sobre hechos inciertos, pero con unos objetivos políticos, culturales y religiosos bien determinados.

Por su parte, el discurso XX, un elogio al emperador Teodosio, sí podría haber tenido una mayor difusión, pues parece respetar adecuadamente lo que en verdad sucedió: Libanio no se marchó de la ciudad tras los acontecimientos de la revuelta, sino que permaneció en Antioquía. El propio sofista lo comenta en este discurso XX, 33 y 36: "Ciertamente, mucho de lo que dije me hacía adivino, no como el hijo de Leto y Zeus ni como ningún otro dios, sino que a causa de aquel infortunio la ciudad temía un castigo y una larga lista de muertes. En aquel momento, yo recorría toda la ciudad y les animaba a que fueran valerosos, a que cesaran de temblar y les decía con toda exactitud que preveía el futuro, de modo que entre mis calumniadores se acercaban a decirse unos a otros: "Un hombre llega ante nosotros de los pájaros y hace ahora lo que hacía entre los aqueos Calcante, el hijo de Testor". Y ahora, en verdad, yo gritaba: "El emperador conocerá estas cosas con tal exactitud que nada mejor habrá para nosotros, que somos testigos oculares, y ningún cuello se someterá a espada". A estas palabras siguió la investigación del desgraciado acontecimiento, pues es necesario reconocer la verdad. Hubo jueces que en verdad responden a ese

[399] Liebeschuetz (1972), pp. 27.
[400] Burr (1996), p. 77 se expresa de manera similar.

nombre, y hubo cartas que traían la revocación de órdenes anteriores, en las que se puede apreciar la brillante naturaleza del emperador cuando se defiende de la maldad de los que lo injurian. Dice que la cólera le es ajena y por ello, rápidamente, avanza hacia posturas más pacíficas, sentando precedente con esta actitud antes que con la imposición de un castigo".

La sinceridad o, cuando menos, esa carencia de ficción de este discurso XX hace pensar que el sofista podría haber hecho circular el discurso de forma escrita o incluso haberlo remitido a Constantinopla, dado que con ello no incurriría en un engaño tan clamoroso como el de su viaje inventado. Además, pretende dejar claro que él era el valedor y salvador de Antioquía (*Or.* XX, 1): "Lo que a menudo he advertido, que nuestra ciudad no sufriría ningún otro daño y que el castigo que recibimos cesaría, ha quedado demostrado a todos los hombres, ya que he podido advertir a la ciudad a la que antes no podía. Pero puesto que es justo ser agradecidos con los que nos han beneficiado, la ciudad de Antioquía ha hecho esto a través de mí: carente de medios materiales para recompensar, se ha valido de palabras, pues ésa era la única manera". Es conveniente, por lo tanto, ignorar la siguiente información del historiador Zósimo, dado que partía de la errónea creencia del viaje de Libanio a Constantinopla (IV, 41): "El sofista pronunció el discurso sobre la revuelta ante el propio emperador y ante el Senado y provocó que el emperador cambiase su cólera respecto a los antioquenos, de manera que, cuando finalmente el emperador depuso su rencor a la ciudad, sin duda le encargó a aquél que añadiera otro discurso tras la reconciliación".

En lo que se refiere a los discursos XXI-XXII, sendos elogios parciales de los emisarios imperiales Cesario y Elébico, Petit opina que estas obras fueron redactadas e incluso enviadas a ambos. De esta forma, el sofista trataba de mantener su influyente posición cultural y social en la ciudad, al tiempo que elogiar al *magister officiorum* y al *magister militum*[401]. Sin embargo, también es necesaria la máxima precaución para determinar la difusión de estos discursos, ya que los acontecimientos personales que el sofista narra en estos dos discursos –su encuentro con Cesario, su labor a favor de los presos– carecen de otras fuentes que confirmen o refuten la información. Como se analizó anteriormente, los discursos XXI-XXII son elogios parciales que no responden a un tratamiento retórico completo, sino que en varios pasajes constituyen meras excusas para ensalzar las diligencias conciliadoras que Libanio supuestamente llevó a cabo.

Por otro lado, el encabezamiento del discurso XXI comienza con el sintagma Εἰς Καισάριον μάγιστρον, mientras que la mayor parte de los manuscritos del discurso XXII contienen Πρὸς Ἑλλέβιχον, frente a la opción escogida por el editor de Libanio, Förster: Εἰς Ἑλλέβιχον. Así, el πρός de la lectura de la mayoría de los manuscritos daría a entender que el elogiado estaba presente cuando se dio lectura al

[401] Petit (1956), p. 486.

discurso, mientras que εἰς indicaría que el discurso estaba dedicado a un destinatario ausente. Con todo, creo que hay que recoger esta sugerencia con mucha cautela, pues el valor de las preposiciones πρός y εἰς no es unívoco en los títulos de los discursos (salvo en los de tipo forense)[402].

No tan difícil se presenta el problema de la difusión del discurso XXIII, cuyo contenido es un ataque a determinadas capas sociales que abandonaron la ciudad y lo que ésta conlleva –es decir, la civilización, la retórica entendida como metonimia del helenismo–. No hay razones para pensar que el discurso no tuviera un auditorio más o menos amplio de amigos o correligionarios del sofista, dado que no hay críticas a gobernantes, funcionarios o personas de las que el sofista pudiera temer represalias, o, como piensa Petit, que fuera una de sus acostumbradas increpaciones a unos alumnos cada vez más displicentes[403].

De una mirada global a la audiencia de los discursos de Libanio se desprende una conclusión: aun en el mejor de los casos, los discursos del sofista tendrían un público más restringido y específico que el de las homilías de Juan Crisóstomo. Éste encontraba las iglesias en las que predicaba abarrotadas de una audiencia (especialmente en época de cuaresma, cuando tuvieron lugar los acontecimientos de la revuelta del 387) tanto cristiana como pagana, un lugar público al que todos los antioquenos tendrían acceso[404]. Por otra parte, el hecho de que la audiencia de Libanio fuera más restringida y selecta permitía un mayor juego a la dialéctica, el juego irónico de algunas de sus alusiones, mientras que Crisóstomo se dirigiría a una audiencia con menor profundidad intelectual. La elaboración retórica de las homilías respondía a la necesidad de cautivar a un auditorio acostumbrado a la elocuencia y saber hacer de los oradores y sofistas que ofrecían alocuciones populares o discursos para la ciudad. En cierto modo, la disposición de parte de la audiencia estaba predeterminada por el aserto de McLuhan "The medium is the message". Puede que él mismo se diera cuenta de ello y empleara su elocuencia para atraer a un auditorio al que luego persuadiría con un contenido religioso. La Iglesia cristiana –en concreto, la nicena meleciana– surgió como un lugar común para la comunidad cívica antioquena. Una muestra del cambio hacia un nuevo orden, hacia una ciudad cristiana.

El cambio se estaba produciendo, y no hay que perder de vista un hecho que por evidente puede pasar desapercibido: Juan Crisóstomo predicaba ante un considerable auditorio en el último cuarto del siglo IV...el mismo siglo que se inauguró con una situación totalmente invertida. El hecho es que predicaban ante un auditorio considerablemente más variado y heterodoxo que el que se podía encontrar en las lecturas de los discursos de los sofistas.

[402] Agradezco al profesor P.L. Malosse esta sugerencia.
[403] Petit (1956), p. 491, n.2.
[404] Cunningham y Allen (1998), p. 12; Van der Paverd (1991), p. 161.

Los pasajes atriba citados no deben hacernos caer en una acusada descontextualización de la situación: la revuelta de las estatuas fue simplemente un acontecimiento más en el devenir de uno de los siglos más convulsos e importantes. Pero más allá de las preocupaciones circunstanciales de Libanio y Crisóstomo, e incluso más allá de Antioquía, seguía existiendo un Imperio dotado de una dinámica cambiante realmente importante.

Hacia el año 387, Libanio sufría por su mala salud de hierro, por su hipocondría, era perfectamente consciente de los cambios de su tiempo: el cristianismo acólito al poder, las clases altas de la sociedad gravadas con mayores impuestos para sobrellevar los gastos de un Imperio tan grande y tan asediado por guerras internas y exteriores, la apatía, la ῥαθυμία cada vez más acusada de sus alumnos, la política imperial y administrativa que constreñía paulatinamente al paganismo. Crisóstomo tampoco se libró de la ansiedad de la época: disputas cismáticas, preocupación por hacer entender a la población que la asistencia a los oficios religiosos no era compatible con los amuletos paganos o la participación en sus festividades. Sin embargo, Crisóstomo participó en el cambio, mientras que Libanio lo sufrió y fue un objeto pasivo. Una vez más, apologético contra integrado.

VII. A modo de conclusión: la Tercera Sofística

ATENDIENDO AL PLANTEAMIENTO de este trabajo, la conclusión que se podría extraer es obvia: dos versiones distintas de un mismo hecho (la revuelta de las estatuas acaecida en Antioquía) motivadas por imperativos sociales, políticos o religiosos: la pérdida de importancia de la figura del sofista frente al auge de las atribuciones del obispo en el caso de Libanio, defender y publicitar la causa meleciana en el caso de Crisóstomo. Como resultado de ello, la naturaleza de ambas obras es muy diferente.

Antes que persuadir a un auditorio seleccionado y afín a las convicciones del sofista, los discursos de Libanio pueden valorarse mejor como un testamento literario e ideológico del antioqueno y del paganismo en general. Por ello, la retórica que se destila de sus discursos XIX-XXIII no tuvo un objetivo persuasivo, sino preferentemente literario. ¿De qué iba convencer a sus coetáneos si todos conocieron lo que en verdad ocurrió?

Todo lo contrario ocurre, sin embargo, con algunos pasajes de las *Homilías de las Estatuas* de Crisóstomo que sí fueron escritos con un fin totalmente persuasivo. Al menos, la caracterización literaria del obispo Flaviano indica que Crisóstomo pretendió convencer a su auditorio de la primacía moral, social y religiosa del obispo meleciano frente a cualquier otra figura religiosa.

La dependencia de los discursos de Libanio respecto de las homilías de Crisóstomo ha influido en la planificación y desarrollo de este trabajo, ya que he partido de la asunción de que Libanio respondió a la glorificación de la figura de Flaviano y del modelo de ciudad cristiana en las homilías crisostomianas. Pero a la vista del objetivo persuasivo y político de las homilías de Crisóstomo no es posible aseverar que éste fuera totalmente honesto en la narración de los pasajes de la revuelta. La lectura de la bibliografía moderna acerca de la revuelta es recurrente en una misma opinión: los textos del sofista son comparados con los del predicador en una escala en la que Crisóstomo está tan cerca de la exactitud histórica como Libanio próximo a la invención y falsedad. Hasta cierto punto (tengamos en mente el literario viaje del sofista a Constantinopla) esta opinión es cierta; sin embargo, hay pasajes en los que deducimos sin pruebas históricas que las palabras de Crisóstomo guardan un severo respeto por lo que ocurrió. ¿Cómo podemos aseverar que Flaviano persuadió por sí sólo a Teodosio? ¿Cómo comprobar que el obispo llegó raudo a Constantinopla, antes siquiera que los enviados a informar al emperador? ¿De verdad fue tan trascendental la intervención de los monjes? Pongamos en cuarentena, por lo tanto, la veracidad de alguno de los pasajes de las *Homilías de las Estatuas*, ya que conocemos que su objetivo no era la exac-

titud histórica, sino persuadir a su auditorio de la preeminencia del melecianismo sobre la sección paulina.

Todo lo anteriormente citado arroja un resultado rico en líneas de investigación para los modernos estudiosos, pero pobre en certezas históricas. Es precisamente en ese espectro, en la apertura a nuevas líneas de investigación, donde me gustaría insertar las líneas directrices de este trabajo. Desde un punto de vista estrictamente temático, los discursos de Libanio y las homilías compuestas por Juan Crisóstomo no aclaran puntos importantes de la revuelta de las estatuas: qué impuesto causó el tumulto, quiénes fueron los verdaderos responsables de los acontecimientos, qué motivó realmente al emperador Teodosio a perdonar a la ciudad, qué trascendencia tuvo la intervención de Flaviano en la decisión del perdón imperial...He intentado plantear hipótesis hasta donde las evidencias históricas o las pruebas tangenciales me han permitido, pero los intereses sociales, políticos y religiosos que motivaron la composición de los escritos de Libanio y de Crisóstomo conforman un velo lo suficientemente espeso como para impedir una visión nítida de lo ocurrido.

Ambos se movían en el camaleónico escenario de la literatura epidíctica, recipiente literario del acontecer político, social y religioso de la antigüedad tardía[405]. La retórica, por su parte, se desarrollaba en una doble vía paganismo-cristianismo que causaba una serie de reacciones concatenadas, como es el caso de los escritos relativos a la revuelta de las estatuas: las homilías de Crisóstomo encontraron su eco, su contrapartida literaria en los discursos de Libanio, con lo que la retórica adquiría un status de instrumento lingüístico legitimador que iba cobrando mayor importancia con el transcurrir del siglo IV. La yuxtaposición en las relaciones entre las elites paganas y cristianas tenía en la retórica el eje sobre el que giraban esas relaciones.

Sin embargo, el embalaje literario de estas obras sí puede ser estudiado con mayor exactitud, si bien ello no es sinónimo de un dogmatismo taxonómico inflexible. Los discursos de Libanio y las homilías de Crisóstomo parten de presupuestos teóricos establecidos y considerados dogmáticos en la retórica tardo-imperial; sin embargo, su imbricación en el contexto histórico hizo de estas obras literarias unas piezas importantes y únicas. El juego metaliterario propuesto por Libanio en su discurso XIX al fingir su viaje a Constantinopla, la inserción de elementos biográficos que lo convertían en personaje histórico-literario de sus propias composiciones, la asunción de la unión entre personaje literario (Flaviano) y autor (Crisóstomo) en algunos pasajes de las homilías del predicador, y, sobre todo, la flexibilidad y permeabilidad de los límites de los géneros literarios aportaron inmediatez, frescura y movilidad a estas piezas de la literatura griega imperial. De hecho, son una muestra de una posible ruptura en la concepción y desarrollo de la literatura respecto al movimiento de la Segunda Sofística.

[405] Whitmarsh (2001), p. 274.

Algunos estudiosos de la literatura y de la retórica tardo-imperial están coincidiendo en subrayar la especificidad e idiosincrasia de la producción retórica de los siglos IV-VI respecto a épocas y modelos anteriores. Todos ellos apuntan a un cambio de orientación en la temática y la praxis de los discursos de época tardo-imperial motivados por las nuevas circunstancias histórico-sociales, especialmente, por la aparición de una literatura y retórica cristianas más evolucionadas y maduras. Sin embargo, el aticismo, el asianismo o el estilo literario que ya configuraban la preceptiva retórica de siglos precedentes, y, muy especialmente, de la Segunda Sofística, persistieron como las normas canónicas.

Así, Albin Lesky ha apuntado que la retórica clásica vivió en el siglo IV su último momento de gloria y prestigio de la antigüedad[406]; G. Anderson, por su parte, ha dirigido sus investigaciones a los cambios sociales, políticos y culturales que afectaron a la retórica en el siglo IV[407]. Más explícito aún fue Laurent Pernot, quien apreció las diferentes particularidades de la retórica tardo-imperial y estableció la posibilidad de acuñar el término "Tercera Sofística" para los oradores cuya producción se vio afectada por las condiciones sociales, políticas y religiosas que interactuaron y determinaron la producción retórica a lo largo de los siglos IV-VI en el Imperio Romano: "Les textes postérieurs au IIIe siècle ap. J.-C. font l'objet de mentions plus occasionnelles. Avec la victoire du christianisme et les mutations du Bas-Empire, les conditions changent; si forts que soient les éléments de permanence, c'est une Troisième Sophistique qui commence, ou en tou cas une Seconde Sophistique bis[408]". Pero será en el año 2000 cuando el propio Pernot sea más explícito aún y certifique el nacimiento de una posible Tercera Sofística: "Lorsque le christianisme devint religion officielle, la rhétorique chrétienne prit le pas sur la rhétorique païenne. Le tournant décisif se produisit au IVe siècle, une des époques les plus brillantes de l'histoire de la rhétorique antique, qui vit à la fois une sorte d'aboutissement de la tradition gréco-romaine et le triomphe des Pères. Le domaine grec païen connut un tel éclat que les savants modernes parlent parfois, à ce propos, d'une «Troisième Sophistique», représentée par les orateurs et professeurs Libanios et Himerios, l'orateur-philosophe Thémistios, l'Empereur Julien, le théoricien des *progumnasmata* Aphthonios[409]".

Recientemente, S. Swain ha confirmado que las condiciones socio-culturales del siglo IV (atendiendo especialmente a la influencia y consecuencias del cristianismo como fuerza cultural, religiosa y política) determinaron la retórica tardo-imperial, de donde es posible deducir que no se puede considerar a ésta como una mera continuadora de lo que fue el movimiento de la Segunda Sofística: "But much comes from the fourth century and later –especially Sopater (cf. above), Choricius of Gaza (second quarter of

[406] Lesky (1985), p. 903.
[407] Anderson (1993), pp. 41-42.
[408] Pernot (1993b), p. 14, n. 9.
[409] Pernot (2000), p. 271. En el mismo sentido, Puech (2002), pp. 7-8.

the sixth century), and Libanius himself. These figures are part of the literary tradition of the Second Sophistic. But the world they live in is quite different. The consequences of the establishment of Christianity are one major change; the reorganized Roman Empire of the later third century and after is another. If in Libanius we can still recognize the combination of letters and political activity recorded by Philostratus, we can also see him trying to make sense of a changed world. In the person of Choricius, the last Greek sophist of Antiquity, Hellenic letters were firmly married to Christianity[410]".

Por otro lado, Antonio Melero también ha reconocido la especificidad de la oratoria tardo-imperial y restringe la denominación de Segunda Sofística para los oradores y sofistas que vivieron entre los años 50-250[411].

Esta nueva terminología –Tercera Sofística– no pretende constituir un departamento estanco en los estudios destinados a la literatura y retórica tardo-imperiales (o de la alta Edad Media, dependiendo del contexto geográfico en el que nos ubiquemos), sino que ayudaría a abrir nuevas formas de enfrentarse a un texto retórico, dando la misma importancia a los elementos ajenos al texto que a los internos. No se trata, sin embargo, de un intento de parcelación o imposición de una nueva terminología. La única intención que persigo es enfatizar el diferente marco histórico y la distinta implicación socio-política entre las piezas retóricas de los primeros siglos de la época imperial y los discursos y textos de la antigüedad tardía, dado que desde un punto de vista estilístico no hubo diferencias en los modelos literarios de Libanio o de Elio Arístides. Así, me suscribo a la opinión de Tim Whitmarsh cuando asegura que "attempts to come up with absolutist definitions of literary genres, movements, and cultures are rarely successful, and almost without exception desperately uninteresting[412]".

Actualmente, no hay un *corpus* cerrado ni un catálogo de oradores y sofistas representantes de la Tercera Sofística; con todo, sí es cierto que el filtro para seleccionar a los autores en nómina de esta nueva clasificación responde a su carrera oratoria: pertenecerían a esta Tercera Sofística aquellos autores que hubieran desarrollado una larga carrera como sofistas u oradores, entendiendo por sofista la persona que imparte clases de retórica y/o mantiene una constante labor de producción de discursos[413]. En estas condiciones, es necesario quedarse con la nómina de autores citada anteriormente por Pernot: Aftonio, Temistio, Himerio, Libanio, el emperador Juliano.

Sin embargo, quisiera hacer una reflexión a este respecto: todos ellos comparten la pericia y conocimientos en una disciplina, la retórica, a la que se puede catalogar como "cristiana" o "pagana" atendiendo al contenido. Siendo así, me parece conveniente

[410] Swain (2003), pp. 362-363.
[411] Melero (2003), p. 221.
[412] Whitmarsh (2005), p. 5.
[413] Schouler (1977), p. 899.

ampliar el espectro de autores a determinados cristianos que descollaron por sus conocimientos retóricos y por sus obras –homilías, encomios...–, como puede ser el caso de Juan Crisóstomo, los padres Capadocios o de Sinesio de Cirene.

De hecho, gran parte de la responsabilidad en el proceso de revitalización de la retórica tardo-imperial y del movimiento de la Segunda Sofística es imputable al cristianismo, que encontró en ésta un instrumento lingüístico adecuado a sus funciones apologéticas, evangelizadoras y propagandísticas[414].

La retórica *per se* no es cristiana ni pagana, sino que éstos adjetivos se aplican según el contenido de los discursos. Pero es precisamente ahí donde, en mi opinión, se debe fundamentar la ampliación del canon de autores realizado por Pernot: si uno de los factores determinantes en los cambios históricos que podrían legitimar esta Tercera Sofística es la aparición del cristianismo, ello debe ser una razón de más para incluir a determinados autores cristianos en la lista de autores de la Tercera Sofística.

Lo que sí se puede determinar con mayor exactitud son las causas que establecen la naturaleza de la retórica de los siglos IV-VI y los valores propios que la diferencian, parcialmente, del movimiento deuterosofista. Para justificar la diferencia entre la Segunda y la Tercera Sofística partiré de un texto de Filóstrato en el que éste expuso la oposición entre la sofística de época clásica y la Segunda Sofística (*VS*, 480): "Es necesario considerar a la antigua sofística como retórica filosófica, pues trata sobre lo mismo que los filósofos". Por el contrario (*VS*, 481), "la que vino tras ésta, a la que no habría que denominar nueva –pues es antigua– sino más bien "segunda", configuraba el tipo del pobre, del rico, del noble, del tirano y cuestiones sobre personajes concretos encauzados por la historia".

Atendiendo a las palabras de Filóstrato, parece que la diferencia entre la antigua y la Segunda Sofística residió en aspectos de contenido e intención: mientras que una se ocupaba de temas filosóficos, la otra parecía estancada en la repetición de estereotipos. Pues bien, siguiendo de cerca los criterios de diferenciación de Filóstrato es posible postular un espacio propio para una Tercera Sofística basado en un cambio de dirección en la composición de los discursos –especialmente en la intencionalidad de su praxis– fundamentado en determinados cambios políticos y sociales.

Los argumentos esgrimidos para explicar el origen de este movimiento de la Tercera Sofística no radican en cuestiones filológicas o lingüísticas, sino que el argumento de mayor peso es de tipo religioso: la fuerte pujanza del cristianismo como nuevo elemento religioso y cultural.

Dos son, pues, los argumentos históricos:

A. Las reformas y cambios socio-políticos que se iniciaron con la Tetrarquía y con Diocleciano variaron considerablemente el escenario histórico, por lo que se

[414] Schamp (2006), p. 336.

produjo una fuerte discordancia entre las exigencias socio-políticas de los valores educativos y morales de la tradición pagana y la nueva realidad.

B. La política religiosa del Imperio Romano experimentó un cambio notable durante el siglo IV, pasando de la pluralidad religiosa defendida por los edictos de tolerancia al edicto promulgado por Teodosio el 8 de Noviembre de 392 en virtud del cual se daba un golpe casi definitivo si no al paganismo, sí a la materialización de muchas de sus expresiones y manifestaciones cultuales.

Considero que la principal diferencia entre la Segunda y la Tercera Sofística se halla, sobre todo, en la toma de conciencia de la importancia del cristianismo por parte de los oradores y sofistas de los siglos IV-VI, algo que ignoraron casi por completo los deuterosofistas: "Le monde de la Seconde Sophistique ignore largement le christianisme. Dans les *Vies* de Philostrate, la nouvelle religion est totalment absente [415]". Si en años precedentes el cristianismo no pasaba de ser una posibilidad religiosa más entre la pluralidad existente, durante los siglos IV-VI pasó a ser la religión dominante

La postura adoptada frente al cristianismo entre los autores consignados en el grupo de la Tercera Sofística varió enormemente[416]. En ellos se pueden observar diferentes posiciones respecto a la religión cristiana:

1. Intolerancia: el mejor ejemplo de la actitud intolerante es la acritud del emperador Juliano frente al cristianismo en materia cultural, como se refleja en el edicto promulgado con el fin de prohibir a los cristianos la docencia[417].
2. Transigencia: Libanio, lejos de ser un pagano acérrimo e intransigente, impartió clases en Antioquía a alumnos de cualquier religión, ya fueran paganos, cristianos o incluso judíos[418]. Igualmente, la correspondencia epistolar que mantuvo con algunos cristianos y su continua defensa de una ciudad eminentemente cristiana como Antioquía son testimonio suficiente de que sus relaciones profesionales y personales no estuvieron marcadas por la intolerancia religiosa.
3. Connivencia: el amigo y coetáneo del sofista antioqueno, Temistio, fue más allá de la transigencia y apostó por un diálogo entre la tradición pagana y la cristiana.

La inclusión en la nómina de los autores de la Tercera Sofística de Sinesio de Cirene o de Procopio con sus estudios y comentarios sobre el Antiguo Testamento[419] son una muestra de que el cristianismo amplió el panorama cultural de la retórica durante los

[415] Pernot (1993b), p. 773.
[416] Ritoré (2000), p. 34.
[417] Fernández (2003), p. 379. Vid. *CTh* XIII, 3, 5.
[418] Meeks y Wilken (1978), p. 26.
[419] Kennedy (1994), p. 255.

siglos IV-VI, hecho clave en la diferenciación de este movimiento respecto al de la Segunda Sofística. La retórica de contenido cristiano supuso una importante revitalización en determinados campos de la retórica: nuevas instituciones y personas a las que elogiar o denostar, nuevas temáticas que debían cambiar, en parte, la antigua morfología de la retórica clásica y adaptarla a la ideología cristiana.

El hecho de que se pueda conformar un nuevo grupo retórico en función de los diferentes cambios históricos demuestra la capacidad de cambio y dinamismo de la retórica, lo cual es una muestra evidente de que la retórica, lejos de configurarse como un elemento estático, se convirtió en un fiable índice que permite estudiar la relación entre el devenir histórico tardo-imperial y la cultura literaria coetánea a esos acontecimientos[420].

En lo que a cuestiones estilísticas se refiere, los representantes de la Tercera Sofística siguieron los modelos literarios y estilísticos de la Segunda Sofística, si bien podrían añadirse dos nuevas aportaciones:

1. Algunos autores de la Segunda Sofística ya constituían un modelo clásico para Libanio; así, Elio Arístides o Dión Crisóstomo se añadieron al canon de autores clásicos que influyeron en la retórica de Libanio[421].
2. La incorporación de autores de creencias cristianas –o que tenían cierto conocimiento acerca de los textos sagrados– propició que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento entraran en la lista de referencias. La repercusión de la cultura cristiana en los textos paganos parece indudable en el caso de Temistio[422]. Por el contrario, en el caso de Libanio, J. Misson notifica que Wolf pretende ver exageradamente en varios pasajes del sofista antioqueno ecos bíblicos[423]. Considero acertado el comentario de Misson: en efecto, no hay ningún lugar en la obra de Libanio en virtud del cual se pueda esgrimir una influencia de la literatura cristiana en su obra. El desprecio del sofista hacia todo aquello que no rezumara helenismo o clasicismo cerraba toda posibilidad de influjo de la cultura cristiana en la extensa obra del antioqueno.

Los rasgos diferenciales sustanciales entre el movimiento de la Segunda y la Tercera Sofística no residen tanto en los modelos literarios ni en la composición de los discursos, sino en la conciencia de los sofistas y oradores del siglo IV de tener ante sí una importante misión ética: "Les sophistes avaient pris conscience de leurs responsabilités dans le domaine de la formation profonde de l'homme du faire même que l'éloquence se confondait à leurs yeux avec la culture ou constituait à tout le

[420] Anderson (1993), p. 42.
[421] Swain (2003), p. 363.
[422] Para un posible catálogo de referencias bíblicas en la obra de Temistio, Downey (1962), pp. 480-488.
[423] Misson (1914), p. 17, n. 2.

moins la part essentielle du patrimoine hellénique. Or il semble que les sophistes du IVe siècle aient été plus preoccupés de morale, ne fût-ce que de morale scolaire, que leurs devanciers du IIe siècle. Au temps du principal il faut, pour faire oeuvre de moraliste, se rattacher plus ou moins à la tradition philosophique, comme ce fut le cas de Plutarque ou de Dion de Pruse, et même de Lucien, alors que dans l'empire post-constantinien les sophistes semblent conscients de leurs responsabilités morales même si, comme Libanios ou Himérios, ils n'ont pratiquement aucune attache avec la philosophie. À la différence d'Aelius Aristide Libanios se sent investi d'une importante mission éthique, tout autant que son contemporain Thémistios, bien qu'il n'ait pas, comme ce dernier, la moindre attirance pour la philosophie[424]". Frente a la repetición de vacuos arquetipos retóricos recurrentes en la literatura de la Segunda Sofística, la Tercera Sofística ofrecería una importante polivalencia en el tratamiento de los problemas de su época. De igual modo, es posible establecer una comparación con la literatura de contenido cristiano: si a ésta se le adjetiva con el sintagma "post-constantiniana" o "post-nicena" para reseñar el cambio de dirección que se operó una vez que el cristianismo encontró refugio legal, también podemos advertir un cambio en el contenido y temática de la retórica a partir del siglo IV debido en gran parte a ese mismo factor.

La responsabilidad de llevar a cabo esa tarea recayó en la retórica de forma epidíctica, aunque de contenido deliberativo. Los discursos de ornato y entretenimiento tan comunes en la Segunda Sofística dejaron su lugar a una retórica más comprometida con la vida municipal e imperial. Obviamente, los deuterosofistas también cumplieron con la misión de representar ciudades y ser los artífices de determinadas concesiones o adquisiciones para las ciudades; pero lo que en la Segunda Sofística era una faceta más se convirtió en el fin principal –y, en ocasiones, único– de la composición y praxis retórica de los oradores y sofistas a partir del siglo IV. Así sucede en los discursos XIX-XXIII de Libanio, que reviste de forma epidíctica unas obras de contenido predominantemente deliberativo, o las homilías de Crisóstomo, toda una miscelánea de elementos prestados de otros géneros literarios o retóricos al servicio de una motivación histórica concreta.

Si en el movimiento cultural de la Segunda Sofística fueron varias las ramas del arte y la ciencia que contenían entre sus preceptos el recuerdo aún latente de su pasado heleno[425], en el caso de la Tercera Sofística esto no sucedería así, ya que fue la retórica la que se convirtió en el adalid de este movimiento. El discurso retórico se convirtió en obra literaria –al tiempo que en fuente histórica para nosotros– y pieza clave para revelar las posturas ideológicas de su autor, los detalles que encerraba ese momento histórico, el contexto en el que se producía.

[424] Schouler (1977), p. 941.
[425] Anderson (1993), p. 9.

La Segunda Sofística fue el resultado de una reacción encabezada por un movimiento cultural que pretendía la conservación y perpetuación de unos valores y modelos culturales y educativos –la cultura helena y la *paideía*– en un contexto geográfico y temporal –el Imperio Romano– distinto de aquel en el que fueron concebidos. Estos factores provocaron lo que ha dado en denominarse un "renacimiento" cultural heleno. Así, el valor de perpetuación cultural que está en el germen de la retórica epidíctica de la Segunda Sofística se añade a la ausencia de unas instituciones funcionales cercanas al ciudadano –asambleas, consejos– que hicieron del género epidíctico la forma casi exclusiva de transmisión de valores y de comunicación con la administración central.

Por el contrario, la Tercera Sofística tuvo un cariz diferente en el empleo de los valores heredados de la *paideía* helénica. Las posturas religiosas y culturales se radicalizaron y polarizaron en dos bandos a menudo irreconciliables. Ya no se trataba solamente de reivindicar un modelo educacional o determinados valores del pasado[426], como ocurría entre los deuterosofistas, sino que se introdujo un claro y evidente elemento apologético y de supervivencia ante los cambios políticos y religiosos que se estaban produciendo[427]. El helenismo defendido por Libanio perdía terreno en la sociedad al tiempo que las funciones del sofista menguaban ante la poderosa figura del obispo.

Un ejemplo puede ilustrar con mayor claridad la diferente apreciación de la cultura clásica en ambos movimientos: cuando Elio Arístides o Dión Crisóstomo tomaban parte por una ciudad y componían discursos destinados a convencer al emperador o a un alto gobernante de que beneficiase a esa ciudad, lo hacían con la conciencia de que su cultura, su arte oratorio y su posición social eran elementos más que suficientes para poder persuadir. En cambio, en el caso de la revuelta de las estatuas del 387, los discursos XIX-XXIII de Libanio no buscaban un perdón imperial ya concedido, sino que el motivo de su composición radicó en el intento de mantener la cohesión de la ciudad pagana ante el envite de las fuerzas cristianas, representadas por el obispo Flaviano, Juan Crisóstomo y el monje Macedonio.

Si el empleo de la cultura clásica en los textos de los deuterosofistas guardaba un sentido de prestigio cultural y de identificación con un pasado, a ello hay que añadir el elemento de supervivencia que Libanio insertó en sus discursos: ya no se trataba, por lo tanto, de parapetarse tras unos modelos que justificasen la supremacía cultural helena, sino de defenderlos frente a la emergente cultura cristiana y los cambios sociales que conllevaban.

Los valores éticos y morales que portaban los escritos clásicos también entraron en liza frente a la nueva escala de valores cristiana. Los discursos del siglo IV – en concreto, los de Libanio– dejan de lado la retórica paradójica que salpicó la

[426] Anderson (1993), p. 101.
[427] Penella (1990), p. 141.

producción deuterosofista para posicionarse ética y moralmente como referentes culturales. De igual manera, la pericia retórica de Crisóstomo se erigió en punta de lanza de los valores del nicenismo meleciano en el contexto de un cristianismo acólito al poder.

Es por todo ello que, a pesar de la artificialidad de un término como "Tercera Sofística", ésta puede convertirse en una herramienta útil en la investigación de la literatura griega tardo-imperial.

VIII. Bibliografía

1. Citas y abreviaturas

AC	*L'Antiquité Classique*
ACUSD	*Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.*
AEFU	*Anuario de Estudios Filológicos de Extremadura*
AFGG	*Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*
AFLT	*Analli della Facultà di Giurisprudenza di Genova*
AG	*Archivo Giuridico*
AJAH	*American Journal of Ancient History*
AJPh	*American Journal of Philology*
AncSoc	*Ancient Society*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römanischen Welt*
AntTard	*Antiquité Tardive*
BAGD	*Bulletin de l'Assotiation Guillame Budè*
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
BCLS	*Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences*
BRAH	*Boletín de la Real Academia de la Historia*
ByzZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CA	*Classical Antiquity*
CAq	*Codex Aquilarensis*
CCO	*Collectanea Christiana Orientalia*
CGITA	*Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre Antique*
CI	*Codex Iustinianus*
CJ	*Classical Journal*
CPh	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CrSt	*Cristianesimo nella Storia*
CTh	*Codex Theodosianus*
CW	*Classical Weekly*
DHA	*Dialogues d'Histoire Ancienne*
ÉClas	*Estudios Clásicos*
ETF (HAnt)	*Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*
ETF (Arqueo)	*Espacio, Tiempo y Forma (Arqueología)*
ExcPhil	*Excerpta Philologica*
FlorIlib	*Florentia Iliberritana*
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review*
G&R	*Greece and Rome*
GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies*

HA	*Historia Antiqua*
HAnt	*Hispania Antiqua*
HSPh	*Harvard Studies in Classical Philology*
HT	*History Today*
HThR	*Harvard Theological Review*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IL	*L'information litteraire*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JIH	*Journal of Interdisciplinary History*
JRS	*Journal of Roman Studies*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JThS	*Journal of Theological Studies*
LTJ	*Lutheran Theological Journal*
MB	*Musée Belge*
MEFRA	*Mélanges de l'École Française de Rome (Antiquité)*
MHA	*Memorias de Historia Antigua*
NB	*New Blackfriars*
NMS	*Nottingham Medieval Studies*
OC	*Oriens Christianus*
PBA	*Proceedings of British Academy*
PCPhS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society*
PCULGC	*Publications du Centre Universitaire du Luxembourg. Études Classiques*
PG	*Patrologia Graeca*
Ph&Rh	*Philosophy and Rhetoric*
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*
POC	*Proche Orient Chrétien*
QJS	*Quarterly Journal of Speech*
RAAN	*Rendiconti dell'Academia di Archeologia, lettere e Belle Arti di Napoli*
RE	*Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
REA	*Revue des Études Anciennes*
ReAug	*Revue des Études Augustiniennes*
REG	*Revue des Études Grecques*
REL	*Revue des Études Latines*
RFil	*Revista de Filosofía*
RhM	*Rheinisches Museum für Philologie*
RIL	*Rendiconti di l'Instituto Lombardo*
RPh	*Revue de Philologique*
RSA	*Revista storica dell'Antichità*
SDHI	*Studia et Documenta Historiae et Iuris*

SEA	*Studia Ephemeridis Augustinianum*
SHHA	*Studia Historica Historia Antigua*
STh	*Studia Theologica*
StudHist	*Studia Historica*
StudMon	*Studia Monastica*
StudPatr	*Studia Patristica*
T&MByz	*Travaux et Mémoires*
TAPhA	*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
VChr	*Vigiliae Christianae*

2. Ediciones y traducciones

CORPUS LEGISLATIVOS

MOMMSEN, Th. y KRÜGEN, P., *Corpus Iuris Civilis. Digesta*, Berlín 1962 (reimpr.).
MOMMSEN, Th. y MEYER, P.M., *Codex Theodosianus*, Berlín, 1905.

AMIANO MARCELINO

SEYFARTH, W., *Ammianus Marcellinus*, Leipzig, 1978

FILÓSTRATO

CAVE WRIGHT, W., *Philostratus: Lives of the Sophists. Eunapius: Lives of the Philosphers*, Cambridge, 1998.

JUAN CRISÓSTOMO

CONTI GUGLIA, C., *Omelie al popolo antiocheno delle statue*, Roma, 1958.
MIGNE, P., *Patrologiae Graecae*, París, 1859.
OTEA, J., *San Juan Crisóstomo. Las XXI Homilias de las estatuas*, Sevilla, 1991.
PARKER, J.H., *The homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople: On the Statues, or the people of Antioch*, Oxford, 1856.

JULIANO

BIDEZ, J., *L'empereur Julien. Lettres*, París, 1972.
LACOMBRADE, CH., *Discours de Julien l'empereur*, París, 1963.

LIBANIO

CABOURET, B., *Libanios. Lettres aux hommes de son temps*, París, 2000.
FÖRSTER, R., *Libanii Opera*, Leipzig, 1967 (reimpr.).
GONZÁLEZ GÁLVEZ, A., *Libanio: Discursos II*, Madrid, 2001a.
(2001b) *Libanio: Discursos III*, Madrid.
(2005) *Libanio: Cartas (libros I-V)*, Madrid.
MALOSSE, P.L., *Libanios. Discours. LIX*, París, 2003.

(2004) *Lettres pour toutes circonstances. Les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère*, París.
MARTIN, J., *Libanios. Discours* (vol. II), París, 1988.
MARTIN, J. y PETIT, P., *Libanios. Discours* (vol. I), París, 1988.
MELERO BELLIDO, A., *Libanio: Discurso I (Autobiografía)*, Madrid, 2001.
NORMAN, A.F., *Libanius. Selected Works. Selected orations*, Londres, 1977.
(2000) *Antioch as a centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, Liverpool.
SCHOULER, B., *Libanios. Discours moraux*, París, 1973.

MENANDRO EL RÉTOR

RUSSELL, D.A. y WILSON, N.G., *Menander: Rhetor*, Oxford, 1981.

QUINTILIANO

ORTEGA CARMONA, A., *Quintiliano. Institutio Oratoria*, Salamanca, 1996.

TEMISTIO

DOWNEY, G., NORMAN, A.F. y SCHENKL, H., *Themistii Orationes*, Leipzig, 1965-1971.
RITORÉ PONCE, J., *Temistio. Discursos políticos*, Madrid, 2000.

TEODORETO

CANIVET, P. y LEROY-MOLINGHEN, A., *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, París, 1977.

ZÓSIMO

PASCHOUD, F., *Zosime. Histoire Nouvelle*, París, 1971-1989.

3. Bibliografía secundaria

AFRICA, T.W., "Urban violence in imperial Rome", *JIH* 2 (1970), pp. 3-21.
AGUIRRE, R., *La iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de la comunión*, Bilbao, 1988.
AJA SÁNCHEZ, J.R., *Naturaleza e importancia del tumulto urbano en el período de la dinastía de Constantino*, Madrid, 1986.
— (1991) "Stáseis y sediciones: una definición del tumulto urbano en el Bajo Imperio", *ETF (HAnt)* IV, pp. 359-376.
— (1995-1996) "Los prefectos urbanos de Constancio II y el comportamiento vindicativo de la plebe romana en Amiano Marcelino", *StudHist.* 13-14, pp. 379-399.
— (1996) "Vox populi et princeps: el impacto de la opinión pública sobre el comportamiento político de los emperadores romanos", *Latomus* 55.2, pp. 295-327.
— (1997) "La crisis de Antioquía del año 354: un ejemplo de la pervivencia de la "vis publica" en la antigüedad tardía", en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y cristianismo XIV. La tradición en la Antigüedad tardía*, Murcia, pp. 61-81.
— (1998a) *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas*, Santander.
— (1998b) "Innovaciones bajo-imperiales en el modelo de "urbs": el obispo cristiano y su influjo en la organización urbana", en Rodríguez Colmenero, A. (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico*, Lugo, pp. 1367-1374.
— (1999) "Plebs contra Dominum (in Edessa). La modalidad del *convicium* como forma de expresión de la *iustitia populi*", en Garabito Gómez, T., Crespo Ortiz de Zárate, S. y Alonso Villa, A. (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid, pp. 723-736.
ALBANA, M., "De studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae", en Elia, F. (ed.), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 45-92.
ALBERTE, A., "Actitud de los cristianos ante la retórica", *Fortunatae* 1 (1991), pp. 133-142.
ALLEN, P. y MAYER, W., "John Chrysostom", en Esler, P.F. (ed.), *The Early Christian World* (vol. II), Londres-Nueva York, 2000a, pp. 1128-1150.
— (2000b) "Through a bishop's eyes: towards a definition of pastoral care in Late Antiquity", *Augustinianum* 40, 2, pp. 345-397.
ALSINA, J., "La Segunda Sofística", en López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 1039-1064.
AMANDE, C., "Libanio e alcuni topoi bizantini volti alla legittimazione di un tyrannos", *Koinonia* 14 (1990), pp. 127-137.
— (1993-1994) "Tradizione e attualità nella figura del tiranno nelle orazioni di Libanio", *RAAN* 64, pp. 535-567.
AMERINGER, T.E., *The stylistic influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom*, Washington, 1921.
ANDERSON, G., "The second sophistic: some problems of perspective", en Russell, D.A. (ed.), *Antonine Literature*, Oxford, 1990, pp. 91-110.
— (1993) *The Second Sophistic. A cultural phaenomenon in the Roman Empire*, Londres.
ANDRE, J.-M., "Alexandre le Grand, modèle et repoussir du prince (d'Auguste à Néron)", en Croisille, J. (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruselas, 1990, pp. 11-24.
ARMSTRONG, A.H., *Hellenic and Christian Studies*, Norfolk, 1990.
ASHBROOK HARVEY, S., "Antioch and Christianity", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 39-49.
ATHANASSIADI-FOWDEN, P., *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford,

1981.
ATTWATER, D., *St. John Chrysostom. Pastor and Preacher*, Londres, 1959.
BADER, F., "Sémiologie des travaux d'Heraclès", en Jovan, F. (ed.), *Visages du destin dans les mythologies*, París, 1983, pp. 55-67.
BAKER-BRIAN, N., "Libanius to Priscianus (*ep.* 1253): An Harmless Intercession or Evidence for "Pagan" intrigue? Manicheans in Syria and Palestine", En prensa, 2007.
BALTY, J., "La culture d'Antioche à l'époque impériale: textes littéraires et mosaiques", en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 896-911.
BANCHICH, T.M., "Eunapius on Libanius'refusal of a prefecture", *Phoenix* 39 (1985), 384-386.
BARNES, T.D., "Emperor and bishops", *AJAH* 3 (1978), pp. 53-75.
— (1989) "Christians and pagans in the reign of Constantius", en *L'Église et l'empire au IV siècle*, Génova, pp. 301-337.
— (1990) "Religion and society in the Age of Theodosius", en Meynell, H.A. (ed.), *Grace, politics and desire: essays on Augustine*, Calgary, pp. 157-175.
BARTELINK, G.J.M., "Die parrhesia des menschen vos Gott bei Johannes Chrysostomus", *VChr* 51 (1997), pp. 261-272.
BAUDILLART, A. et Alii (eds.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie Ecclésiastiques*, París, 1912.
BAUMAN, R.A., *Impietas in principem: a study of treason against the Roman emperor with special reference to the first century A.D.*, Munich, 1974.
BAUS, K. et Alii (eds.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona (trad.), 1980.
BEATRICE, P.F., "L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani: un problema storiografico", en Beatrice, P.F. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, 1990, pp. 7-13.
BEAUCHOT, M., *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, 1998.
BEJOR, G., "Antiochia, metropoli dell'Asia", en Schiavone, A. (ed.), *Storia di Roma (vol. 3.2)*, Turín, 1993, pp. 137-141.
BELL, H.J., "Philanthropia in the Papyri of the Roman Period", en *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruselas, 1950, pp. 31-37.
BLÁZQUEZ, J.Mª., *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998.
— (2000) "Relaciones de los líderes del monacato antiguo con los funcionarios y con la alta sociedad del Imperio", *Gerión* 18, 475-508.
BLOCH, M., "Why oratory?", en Bloch, M. (ed.), *Political language and oratory in traditional society*, Londres, 1975, pp. 1-5.
BONAMENTE, G., "La figura dell'imperatore in Giovanni Crisostomo", en Elia, F. (ed.), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 183-217.

BONFILS, G., "I simboli del potere imperiale nel dibattito culturale del IV secolo", en Elia, F. (ed.), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII)*, Catania, 2004, pp. 171-196.
BOTTERI, P., "Stasis: le mot grec, la chose romaine", *Metis* IV, 1 (1959), pp. 87-100.
BOUFFARTIGUE, J., "L'image politique de Julien chez Libanios", *Pallas* 60 (2002), pp. 175-189.
BOWER, E.W., "ἔφοδος and *insinuatio* in Greek and Latin Rhetoric", *CQ* 52 (1958), pp. 224-230.
BOWERSOCK, G.W., *Greek sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.
— (1973) "Syria under Vespasianus", *JRS* 63, pp. 133-140.
— (1974) "Introduction: The Greek Renaissance", en Bowersock, G. W. (ed.), *Approaches to the Second Sophistic*, Pensilvania, pp. 1-3.
— (1978) *Julian the Apostate*, Londres.
— (1982) "The imperial cult: perceptions and persistence", en Meyer, B.F. (ed.), *Jewish and Christian self-definition*, vol. III, Londres, pp. 171-182 y 238-241.
— (1986) "From emperor to bishop: the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D.", *CPh* 81, pp. 298-307.
— (1987) "The mechanics of subversion in the Roman Provinces", en Giovanini, A. (ed.) *Opposition et resistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Génova, pp. 291-317.
— (1989) "Social and economic History of Syria under the Roman Empire", en Dentzer, M. (ed.), *Archeologie et Histoire de la Syrie*, Saabrücken, pp. 63-80.
— (1990) "Paganism and Greek Culture", en Bowersock, G.W. (ed.) *Hellenism in late antiquity*, Michigan, pp. 1-13.
— (1995) "The barbarism of the Greeks", *HSPh* 97, pp. 3-14.
BOWIE, E.L., "Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística", en Finley (ed.), M., *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid (trad.), 1981, pp. 185-231.
(1982) "The importance of sophist", en Winkler, J. y Williams, G. (eds.), *Later Greek Literature*, Cambridge, pp. 29-59.
BRADBURY, S., "Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the fourth century", *CPh* 89 (1994), pp. 120-139.
— (1995) "Julian's pagan revival and the decline of blood sacrifice", *Phoenix* 49, pp. 331-356.
— (2004) "Libanius'letters as evidence for travel and epistolary networks among Greek elites in the fourth century", en Ellis, L. y Kidner Frank, L. (eds.), *Travel, communication and geography in Late Antiquity: sacred and profane*, Hants, pp. 73-80.
BRAVO CASTAÑEDA, G., *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio*, Madrid, 1991.
— (2003) "Ruptura entre oriente y occidente: nueva visión sobre la caída del Imperio Romano", en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, Mª. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como preludio de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, pp. 9-29.

BRAVO GARCÍA, A., "Acerca del rey ideal en la segunda sofística: su calidad de pacificador", *Helmántica* XXIV (1973), pp. 551-558.
BREMMER, J.N., "Symbols of marginality from early Pythagoreans to late Antique Monks", *G&R* XXXIX, 2 (1992), pp. 205- 214.
BRINKERHOFF, D., *A collection of sculpture in classical and early Christian Antioch*, Nueva York, 1970.
BROTTIER, L., "L'image d'Antioche dans les Homélies Sur les Statues de Jean Chrysostome", *REG* CVI (1993), pp. 619-635.
— (2004) *Figures de l'évêque idéal*, Paris.
BROWN, P., "The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61 (1971), pp. 80-101.
— (1972) *Religion and society in the Age of Saint Augustine*, Londres.
— (1989) *El mundo en la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid (trad.).
— (1992) *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsín.
— (1993a) "Il filosofo e il monaco: due scelte tardoantiche", en Momigliano, A. y Schiavone, A. (eds.), *Storia di Roma* (vol. 3), Turín, pp. 877-894.
— (1993b) *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona (trad.).
— (1995) *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge.
— (1998) "Christianization and religious conflict", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 632-664.
BROWNING, R., "The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claques in the Late Empire", *JRS* 42 (1952), pp. 13-20.
BRUUN, P., "Notes on the transmission of Imperial Images in Late Antiquity", en Ascani, K. et alii (eds.), *Studia romana in honorem Petri Krarup septuagenari*, Odense, 1976, pp. 122-131.
BUENACASA, C., "La propiedad eclesiástica según el Codex Theodosianus. Estudio preliminar", en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional "La Hispania de Teodosio"*, vol. I, Segovia-Coca, 1997a, pp. 31-38.
— (1997b) "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II", *Pyrennae* 28, pp. 229-240.
— (1997c) "La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I", *SEA* 58, pp. 121-139.
— (1997d) "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía", *Polis* 9, pp. 25-50.
— (1999) "La política religiosa del emperador Juliano y los Valentinianos. Los privilegios de la Iglesia entre los años 361-371", en Garabito Gómez, T., Crespo Ortiz de Zárate, S. y Alonso Villa, A. (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios*

de Historia Antigua, Valladolid, pp. 737-748.
— (2000) "La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano", *CrSt.* 21, pp. 509-524.
BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Madrid (trad.), 1982.
BURGUESS, T.C., *Epideictic Literature*, Nueva York-Londres, 1987 (reimp.).
BURR, E.G., *Pluralism and universalism in the world of Libanios*, Cambridge, 1996.
— (2006) "Libanius of Antioch in relation to Christians and Christianity: the evidence of selected letters", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, pp.63-76.
CABALLERO LÓPEZ, J.A., "Mito y argumentación en la oratoria epidíctica de Elio Arísitides", *Euphrosyne* 30 (2002), pp.229-237.
— (2003) "La herencia mitológica en los autores de la Segunda Sofística: la obra de Elio Arístides", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, pp. 209-232.
CABOURET, B., "Les cultes grecs d'Antioche", *Topoi* 7 (1997), pp. 1005-1022.
— (1999) "Sous les portiques d'Antioche", *Syria* LXXVI, pp. 127-150.
— (2001) "Le rhétheur Libanios au service de ses proches", en Sohn, A.M. (ed.), *La correspondance, un document pour l'histoire*, Rouen, pp. 15-27.
— (2002) "Le gouverneur au temps de Libanios, image et réalité", *Pallas* 60, pp. 191-204.
— (2004) "Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche au IVe siècle", en Boussac, M.F. (ed.), *Topoi Supplément 5. Antioche de Syrie. Histoire, image et traces de la ville antique*, Lyon, pp. 117-142.
CAILLET, J.-P., "La transformation en Église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité", en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, 1996, pp. 191-211.
CAIMI, J., "Arcadio, Giovanni Crisóstomo e la festa di Maiuma", *AFFG* 20 (1984-85), pp. 49-84.
CALBOLI MONTEFUSCO, L., *Exordium, narratio, epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bolonia, 1988.
CALLU, J.P., "Un miroir des Princeps: le basilikòs de 348", *Gerión* 5 (1987), pp. 133-152.
— (1997) "Antioche la grande: la cohérence des chiffres", *MEFRA* 107, pp. 127-169.
CALVO MARTÍNEZ, J.L., "Los sofistas", en López Férez, J.A. (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, pp. 598-612.
— (2002) "La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío", en Peláez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, pp. 15-29.
CAMERON, A., LONG, J. y SHERRY, L., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Oxford, 1993.
CAMERON, AV., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The development of Christian dis-*

course, Los Ángeles, 1995.
— (2001) *El bajo Imperio Romano (284-430)*, Madrid (trad.).
— (2002) "Apologetics in the Roman Empire – A genre of intolerance?", en Carrié, J.-M. y Lizzi, R. (eds.), *Humana sapit. Études de l'Antiquité Tardive offertes à Lelia Cracco Ruggini*, Turnhout, pp. 219-230.
CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, París, 1977.
CARRIE, J-M, "Patronage et propriété militaires au IVe s. Objet rhétorique et objet réel du discours *Sur le patronages* de Libanius", *BCH* 100 (1976), pp. 159-176.
— (1997) "Libanios au péril de la sémiotique", *AntTard* 5, pp. 281-288.
— (2001a) "Antiquité tardive et "démocratisation de la culture": un paradigme à géométrie variable", *AntTard* 9, pp. 27-46.
— (2001b) "L'incidence de la fiscalité sur les divisions territoriales de l'empire tardif", en *Atti dell'Academia Romanistica Constantiniana. XIII Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Perugia, pp. 309-332.
CASANOVA, M.A. y EGEA VIVANCOS, A., "Selección bibliográfica sobre la Siria romano-cristiana", en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 17-67.
CASSIN, B., "Du faux ou du mesonge a la fiction (de *Pseudos* a *Plasma*)", en Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, 1986, pp. 3-29.
CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.
CATTENOZ, J.P., "La philanthropie divine dans l'oeuvre de Jean Chrysostome", en Dupleix, A. (ed.), *Recherches et traditions. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, Paris, 1992, pp. 61-76.
CAVALCANTI, E., "*Virtus et felicitas*: gli elogi degli imperatori cristiani nel V libro del «De Civ. Dei» di Agostino e i panegirici latini per Constantino e Teodosio", en *Paideia Cristiana: studi in onore di Mario Naldini*, Roma, 1994, pp. 477-500.
CHADWICK, H., *The role of the Christian bishop in ancient society*, Berkeley, 1980.
— (1993) "Bishops and monks", *StudPatr* 24, pp. 45-61.
— (1998) "Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the age of the first council of Ephesus", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 561-600.
— (2001) *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford.
CHARLESWORTH, M.P., "The virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the creation of a Belief", *PBA* XXIII (1937), pp. 105-133.
CHASE, J.R., "The classical conception of epideictic", *QJS* 47 (1961), pp. 293-300.
CHITTY, D.J., *El desierto ¡Una ciudad!*, Bilbao (trad.), 1991.
CHUVIN, P., *Chronique des derniers païens*, París, 1990.
CIOCAN-YVANESCU, R., "Sur le rôle d'Antioche au point de vue économique, social et cultural au VIe siècle", *Byzantion* 39 (1969-70), pp. 53-73.
CIZEK, A., "The function of the heroic myth in the encomium", en Hakkert, A.M. (ed.), *Actes de la XIIe Conférence Internationale d'études classiques EIRENE*, Bucarest, 1975, pp. 295-305.
CLARK, D.L., *Rhetoric in greco-roman education*, Nueva York, 1977.
CLELAND, M.R., *Sophistic Epideictic Rhetoric: a classical theory and a contemporary interpretation*, Illinois, 1989.
CLOVER, F.M. y HUMPHREYS, S., "Toward a definition of Late Antiquity", en Clover, F.M. y Humphreys, S. (eds.), *Tradition and innovation in Late Antiquity*, Wisconsin, 1989, pp. 3-19.
COLEMAN-NORTON, P.R., "St. Chrysostom's and the greek philosophers", *CPh* XXV 4 (1930), pp. 305-317.
— (1931) "St. Chrysostom's use of Josephus", *CPh* XXVI 1, pp. 85-89.
— (1932) "St. Chrysostom's use of the greek poets", *CPh* XXVII 3, pp. 213-221.
COLIN, J., *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, Bruselas, 1965.
COQUIN, R.G., "Le thème de la parresia et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche", *POC* 20 (1970), pp. 3-17.
CORTÉS COPETE, J.M., *Elio Arístides. Un sofista griego en el Imperio Romano*, Madrid, 1995.
CORTÉS GABAUDÁN, F., "Diéresis (narratio), próthesis (propositio), prokataskeué y fórmulas de introducción a la narración en la oratoria judicial ática", *AEFU* 7 (1984), pp. 61-74.
— (1986) *Fórmulas retóricas de la oratoria judicial ática*, Salamanca.
CRACCO RUGINI, L., "Sulla cristiannizacione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età Antonina al Medioevo", *Athenaeum* 43 (1965), pp. 3-71.
— (1971) "Sofisti greci nell'Impero Romano", *Athenaeum* 49, pp. 402-425.
— (1985) "Arcaismo e conservadorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)", en Giuffrida, C. y Mazza, M. (eds.), *Le transformazioni della cultura nella tarda antichità*, Catania, pp. 133-156.
— (1986) "Poteri in gara per la salvezza di città ribelli: il caso di Antiochia (387 d.C.)", en *Hestiasis: studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, Messina, pp. 265-290.
— (1996) "Libanio e il camaleonte", en Gabba, E., Desideri, P. y Roda, S. (eds.), *Italia sul Baetis: studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Turín, pp. 159-166.
— (1997) "Vescovi et miracoli", en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, pp. 15-35.
— (1998) "«Vir sanctus»: il vescovo e il suo «publicco ufficio sacro» nella città", en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, pp. 3-15.
— (2002) "La funzione simbolica di eroi, re e imperatori nella cultura greca e romana

del Tardoantico", en Elia, F. (ed.), *Politica, retorica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secolo IV-VII). Atti del Convegno Internazionale*, Catania, pp. 355-383.
CRIBIORE, R., *Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt*, Nueva Yersey, 2001.
— (2007) *The school of Libanius in Late Antiquity*, Princeton.
CRISCUOLO, U., "La difesa dell'ellenismo dopo Giuliano: Libanio e Teodosio", *Koinonia* XIV (1990), pp. 5-28.
— (1993) "Libanio, i latini e l'impero", en Conca, F., Gualandri, I. y Lozza, G. (eds.), *Politica, cultura e religione nell'Imperio Romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente: atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, Nápoles, pp. 153-169
— (1995) "Aspetti della resistenza ellenica dell'ultimo Libanio", en Ela Consolino, F. (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi*, Mesina, pp. 85-103.
CROSS, F.L. y LIVINGSTONE, E.A., *The Oxford dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997 (reimp.).
CUNNINGHAM, M. y ALLEN, P., "Introduction", en Cunningham, M. y Allen, P. (eds.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, 1998, pp. 2-20.
D'AGOSTINO, F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milán, 1973.
DAGRON, C., "L'empire romain d'orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios", *T&MByz* 3 (1986), pp. 1-248.
DALY, L.J., "Themistius' concept of *philanthropia*", *Byzantion* 45 (1975), pp. 22-40.
DARWIN ADAMS, C., *Demosthenes and his influence*, Nueva York, 1963.
DASCAL, M. y GROSS, A.G., "The marriage of pragmatics and rhetoric", *Ph&Rh* 32, 2 (1999), pp. 107-129.
DE SALVO, L., "Giudici e giustizia ad Antiochia. La testimonianza di Libanio", *Atti dell'Academia Romanistica Constantiniana* XI, Perugia (1996), pp. 485-507.
— (2001) "Funzionari ed élites locali gli `APXONTES di Libanio", en *Atti dell'Academia Romanistica Constantiniana XIII. Convegno Internazionale in memoria di André Chastagnol*, Perugia, pp. 737-760.
DELGADO JARA, I., "El periodo antioqueno de la vida de san Juan Crisóstomo", *Helmántica* LII (2001), pp. 23-50.
— (2002) "Los primeros años del episcopado de san Juan Crisóstomo", *Helmántica* LIII, pp. 211-241.
DELMAIRE, R., *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain (IVe-VIe siècle)*, Bruselas, 1989.
— (1996) "Cité et fiscalité au Bas-Empire. À propos du rôle des curiales dans la levée des impôts", en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, pp. 59-70.
DEPEYROT, G., *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media*, Barcelona (trad.),

1996.
DESBORDES, F., *La rhétorique antique. L'art de persuader*, París, 1996.
DEVREESSE, R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, París, 1945.
DHILE, A., *Greek and Latin literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*, Londres, 1994.
DI BERARDINO, A., *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, 1988.
— (1998) "L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel Codice Teodosiano", en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, pp. 35-48.
D'IPPOLITO, G., "Il concetto di intertestualità nel pensiero degli antichi", en Bécares, V. et alii (eds.), *Intertextualidad en las literaturas griega y latina*, Madrid, 2000, pp. 13-32.
DONNELLY, F.P., "Function of the Classical Exordium", *CW* 5 (1911-2), pp. 204-207.
DORIVAL, G., "Hellénisme et patristique grecque: continuité et discontinuité", en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.Mª (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 27-37.
— (1993) "Cyniques et Chrétiens au temps des Pères grecs", en Soetard, M. (ed.), *Valeurs dans le Stoïcisme. Du portique à nos jours*, Lille, pp. 57-88.
DOUKELLIS, P.N., *Libanios et la terre: discours et idéologie politique*, Beyrouth, 1995.
DOWNEY, G., "Personification of abstracts ideas in the Antioch Mosaics", *TAPhA* 69 (1938), pp. 349-363.
— (1951) "The economic crisis at Antioch under Julian the Apostate", en Coleman-Norton, P.R. (ed.), *Studies in Roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, pp. 312-321.
— (1955) "Philanthropia in religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ", *Historia* VI, pp. 199-208.
— (1957a) "Education in the Christian Roman Empire: Christian and pagan theories under Constantine and his successors", *Speculum* 32, pp. 48-61.
— (1957b) "Themistius and the defense of Hellenism in the Fourth Century", *HThR* 50, pp. 259-274.
— (1961) *A History of Antioch in Syria*, Princeton.
— (1962) *Antioch in the age of Theodosius the Great*, Oklahoma.
— (1966) "Polis and civitas in Libanius and St. Augustine: a contrast between East and West in the Later Roman Empire", *BCLS* 52, pp. 351-366.
DUFFY, B.K., "The platonic function of epideictic rhetoric", *Ph&Rh* 14 (1983), pp. 79-93.
DURLIAT, J., *De la ville antique à la ville Byzantine. Le problème des subsistances*, Roma, 1990.
EHRMAN, B.D. y JACOBS, A.S., *Christianity in Late Antiquity (300-450 C.E.)*, Oxford,

2004.
ERNESTI, J., *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Grobe im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn, 1998.
ESCRIBANO PAÑO, Mª. V., "El vituperio del tirano: historia de un modelo ideológico", en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 1993, pp. 9-35.
— (2003) "El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV", en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 399-480.
FATOUROS, G., KRISCCHER, T. y NAJOCK, D., *Concordantiae in Libanium*, Hildesheim, 1989.
FEARS, J.R., "The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology", *ANRW* II, 17.2 (1981), pp. 827-948.
FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, G., "La autocefalia de la iglesia Chipriota, una consecuencia del cisma del siglo IV en la cristiandad de Antioquía", *ETF (Arqueo)* II, 8 (1995), pp. 501-505.
— (1998) "Magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino", González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, pp. 607-609.
FERNÁNDEZ UBIÑA, J., "Espiritualidad pagana y cristiana en el mundo mediterráneo del Bajo Imperio", en Muñoz, F. (ed.), *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*, Granada, 1993, pp. 57-78.
— (2003) "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo*, Granada, pp. 329-397.
FERRARI, A., "Las dos ciudades cristianas de San Juan Crisóstomo: Antioquía (Matt. hom. 66) y Constantinopla (Ac. Ap. hom. 11)", *BRAH* CLVIII (1965), pp. 25-106.
FESTUGIERE, A. J., *Antioche Païenne et Chrétienne*, París, 1959.
— (1961) *Les moines d'Orient. Culture ou sainteté*, París.
FORLIN PATRUCCO, M., "Tradizione e attualitá nel léxico politico di Libanio", *Clio* XXI 2 (1985), pp. 199-214.
FORLIN PATRUCCO, M. Y RODA, S., "Crisi di potere e autodifesa di classe: aspetti del tradicionalismo delle aristocrazie", en Giardina, A. (ed.), *Società romana e Impero Tardoantico: vol. I. Istituzioni*, Roma, 1986, pp. 245-272.
FOSS, C., "Late Antique Antioch", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Yersey, 2001, pp. 23-27.
FOWDEN, G., "Bishops and temples in the eastern Roman Empire", *JThS* XXIX, 1 (1978), pp. 53-78.
FOWLER, D., *Roman Constructions: readings and postmodern latin*, Oxford, 2000.

FRANCESIO, Mª., *L'idea di Città in Libanio*, Stuttgart, 2004.
FRENCH, D.R., *Christian emperors and pagan spectacles: the secularization of the Ludi A.D. 382-525*, Berkeley, Tesis Doct., 1985.
— (1998) "Rhetoric and rebellion of A.D. 387 in Antioch" *Historia* XLVII, 468-484.
FREND, W.H.C., "Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria et Egypt", *CrSt* 11 (1990), pp. 469-484.
FREYBURGER, G., "De l'amicitia païenne aux vertus chrétiennes: Damon et Phintias", en Freyburger, G. y Pernot, L. (eds.), *Du heros paien au Saint Chretien*, París, 1997, pp. 87-93.
FRÖSEN, J., *Prolegomena to a study of the greek language in the first centuries A.D. The problem of koiné and Atticism*, Helsinki, 1974.
GAGE, J., *Les classes sociales dans l'empire romain*, París, 1964.
GAGGIOTI, M., "Il Maiuma: una festa dimenticata", *AFLT* XXVII (1989-1990), pp. 233-242.
GAINZARAIN, P., "La lengua de Libanio", *Veleia* 4 (1987), pp. 229-253.
— (1992) "Libanio: perfil psicológico marcado por el sufrimiento", *Veleia* 9, pp. 367-378.
GALINSKY, G.K., *The Herakles theme. The adaptations of the hero in literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, 1972.
GANGLOFF, A., "Mythes, fables et rhétorique à l'époque impériale", *Rhetorica* XX 1 (2002), pp. 25-56.
GARCÍA GUAL, C., *Figuras helénicas y géneros literarios*, Madrid, 1991.
GARNSEY, P., "Religious toleration in classical antiquity", en Sheils, W.J. (ed.), *Persecution and toleration*, Oxford, 1984, pp. 1-27.
GARZYA, A., "Retori pagani e imperatori cristiani, e retori cristiani in scuola profane", en Istituto della Inciclopedia italiana (ed.), *Mondo Classico e Cristianesimo*, Roma, 1982, pp. 65-74
GASCÓ, F., "Retórica y realidad en la Segunda Sofística", *Habis* 18-19 (1987-88), pp. 437-443.
— (1990) "Arístides y los cristianos", en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.Mª (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, pp. 99-104.
— (1992) "Para una interpretación histórica de las declamaciones en tiempos de la Segunda Sofística", *Athenaeum* 80, pp. 421-431.
GAUDEMET, J., *L'Église dans l'Empire Romain*, París, 1958.
— (1982) "L'Église et l'etat au IVe siècle", en *Studi in Onore di Arnaldo Biscardi*, Milán, pp. 75-91.
— (1990) "La legislazione antipagana da Constantino a Giustiniano", en Beatrice, P.F. (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, pp. 15-36.
— (1997) "Les regards du pouvoir sur l'épiscopat à l'époque theodosienne", en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di*

studiosi dell'antichità cristiana, Roma, pp. 185-192.
GEFFCKEN, J., *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, 1978.
GIANIOTTI, F., "Il principe e il retore", *Sigma* 12, 2-3 (1979), pp. 67-83.
GILL, C., "The êthos/pathos distinction in rhetorical and literacy criticism", *CQ* 34 (1984), pp. 149-166.
GILLIARD, F., "Senatorial bishops in the 4th century", *HThR* 77 (1984), pp. 153-175.
GOEBEL, R., *De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione antiochensium*, Gotinga, 1910.
GÓMEZ VILLEGAS, N., "Teodosio y Gregorio de Nacianzo: oriente y occidente en la política religiosa de Teodosio", en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional "La Hispania de Teodosio"*, vol. I, Segovia-Coca, 1997, pp. 91-110.
GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según S. Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.
GONZÁLEZ GÁLVEZ, A., "Paganos en Antioquía bajo el emperador Teodosio: el discurso II de Libanio", en González, J. (ed.), *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VII)*, Madrid, 1999, pp. 75-80.
— (2002) "Teúrgia y magia en el s. IV. El testimonio de Libanio de Antioquía", en Pelâez, J. (ed.), *El dios que hechiza y encanta*, Córdoba, pp. 181-190.
— (2003) "Comunicación, retórica y arte en las epístolas de Libanio", *Logo* III, 4, pp. 59-75.
GRAF, F., *Magic in the ancient world*, Londres, 1997.
GREATREX, G. y WATT, J.W., "One, two or three feasts? The Beritae, the Maiuma and the May Festival at Edessa", *OC* 83 (1999), pp. 1-21.
GREGORY, A.P., "Powerful images: responses to portraits and the political uses of images in Rome", *JRS* 7 (1994), pp. 80-99.
GREGORY, T.E., *Vox populi: popular opinion and violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus, 1979.
— (1986) "The survival of paganism in Christian Greece: a critical essay", *AJPh* 107, pp. 229-242.
GUALANDI, G., "Privilegi imperiali e dualità legislativa nel Basso Impero alla luce di alcuni testi di Libanio", *AG* XXV (1959), pp. 5-34.
GUILLÉN, J., *Urbs Roma*, Salamanca, 1985.
GUILLÉN PÉREZ, Mª G., "El patriarcado de Antioquía: una somera introducción", en González Blanco, A. y Matilla Séiquer, G. (eds.), *Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, Murcia, 1998, pp. 327-378.
GUINOT, J.N., "L'apport des panégyriques de Jean Chrysostome à une definition de l'évêque modèle", en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 395-421.
— (2005) "L'histoire du siège d'Antioche relue par Jean Chrysostome. Idéalisation ou déformation intentionelle?", en Boussac, M.F. (ed.), *Topoi Supplément 5. Antioche de*

Syrie. Histoire, image et traces de la ville antique, Lyon, pp. 459-479.
GUZMÁN GUERRA, A., "Leyenda, historia y literatura en torno a Alejandro", en Candau Morón, J.M., González Ponce, F.J. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *Historia y mito: el pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga, 2004, pp. 329-363.
HARMAND, L., "Une étude de la vie municipale d'Antioche sous le bas-empire", *REG* LXXIII (1960), pp. 460-463.
HEIM, F., *Virtus, idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*, Berna, 1991.
HIDALGO DE LA VEGA, M.J., "Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV", en González Blanco, A. y Blázquez Martínez, J.Mª (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, pp. 179-195.
— (1995) *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca.
HOLLIS, A.S., "Myth in the service of kings and emperors", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 1-14.
HOPWOOD, K, "Bandits, elites and rural order", en Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in ancient society*, Londres-Nueva York, 1989, pp. 171-187.
HUBBELL, H.M., "Chrysostom and Rhetoric", *CPh* 19 (1924), pp. 261-276.
— (1998) "The Church as a public institution", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, pp. 238-276.
HUNTER, D.G., *A comparison between a king and a monk/Against the opponents of the monastic life*, Lewiston, 1988a.
— (1988b) "Borrowings from Libanius in the *Comparatio Regis et monachi* of St. John Chrysostom", *JThS* 39, pp. 525-531.
— (1989a) "Libanius and John Chrysostom: new thoughts on an old Problem", *Stud-Patr* 22, pp. 129-135.
— (1989b) "Preaching and propaganda in fourth century Antioch: John Chrysostom's *Homilies on the statues*", en Hunter, D.G. (ed.), *Preaching in the patristic age: studies in honor of Walter F. Burghardt, S.J.*, New York, pp. 119-138.
JONES, A.H.M., "Capitatio and iugatio", *JRS* 47 (1957), pp. 88-94.
— (1964) *The Later Roman Empire*, Oxford.
— (1966) *The decline of the Ancient World*, Londres-Nueva York.
— (1971) *The cities of the eastern Roman Provinces*, Oxford.
— (1984) *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford.
— (1989) "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 31- 52.
JONES, A.H.M, MARTINDALE, M. y MORRIS, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire A.D. 260-395*,Cambridge, 1975.
JONES, D., "The emperor Theodosius", *HT* XXI (1971), pp. 619-627.
JURGENS, W.A., "A letter of Meletius of Antioch", *HThR* LIII (1960), pp. 251-260.
KELLY, J.N.D., *Golden Mouth. The story of John Chrysostom. Ascetic, preacher, bishop*, Ithaca,

1995.
KENNEDY, G.A., "The sophists as declaimers", en Bowersock, G.W. (ed), *Approaches to the Second Sophistic*, Pensilvania, 1974, pp. 17-22.
— (1983) *Greek rhetoric under Christian emperors*, Princeton.
— (1994) *A new history of classical rhetoric*, Princeton.
— (2003a) *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*, Logroño (trad.).
— (2003b) "Some recent controversies in the study of Later Greek rhetoric", *AJPh* 124, pp. 295-301.
KENNEDY, H. Y LIEBESCHUETZ, J.H.G.W., "Antioch and the villages of Northern Syria in the Fifth and Sixth Centuries A.D.: trends and problems", *NMS*, 32 (1988), pp. 65-90.
KING, N.Q., *The emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, Londres, 1961.
KINNEAVY, J.L., *Greek Rhetorical Origins of the Christian Faith*, Oxford, 1987.
KINZIG, W., "The Greek Christian Writers", en Porter, S. (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-400 A.D.*, Leiden-Nueva York-Köln, 1997, pp. 633-670.
KLEBERG, T., "Comercio librario y actividad editorial en el Mundo Antiguo", Cavallo, G. (ed.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*, Madrid (trad.), 1995, pp. 53-107.
KOHNS, H.P., "Die tatsächliche geltungsdauer des maximaltarifs für Antiochia vom Jahre 362", *RhM* 114 (1971), pp. 78-83.
KONDOLEON, C, "Mosaics of Antioch", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 63-77.
LAGACHERIE, O., "Libanios, l' Empire et l' histoire de Rome, à propos de XII, 8-10 et de XVI, 1", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, (2006), pp.77-85.
LAISTNER, M.L.W., *Christianity and pagan culture in the Later Roman Empire*, Nueva York, 1967.
LANE FOX, R., "Literacy and power in early Christianity", en Bowman, A.K. y Woolf, G. (eds.), *Literacy and power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, pp. 126-148.
LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria. Fundamentos de una Ciencia de la Literatura*, Madrid (trad.), 1966.
LEE, A.D., *Pagans and Christians in Late Antiquity*, Londres-Nueva York, 2000.
LEE TOO, Y., *The rhetoric of identity in Isocrate: text, power, pedagogy*, Cambridge, 1995.
LEPELLEY, C., "Quot curiales, tot tyranni. L'image du décurion oppresseur au bas-empire", en Frézouls, E. (ed.), *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu de IIIe milieu de IVe siècle ap. J.-C.)*, Estrasburgo, 1983, pp. 143-156.
— (1996) "De la cité classique à la cité tardive: continuités et ruptures", en Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari, pp. 5-13.
LEPPIN, H., "Steuern, aufstand und rhetoren: der antiochener steueraufstand von 387 in christlicher und heidnischer deutung", en Brandt, H. (ed.), *Gedeutete Realität. Krisen, wirklichkeiten, interpretationem (3.-6. Jh. n. Chr.)*, Sttutgart, 1999, pp. 103-123.
LEROUX, J.M., "Saint Jean Chrysostome: Les Homélies sur les Statues", *StudPatr* 3 (1972), pp. 233-239.
— (1975) "Saint Jean Chrysostome et le monachisme", en Kannengiesser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, París, pp. 125-144.
LESKY, A., *Historia de la literatura griega*, Madrid (trad.), 1985.
LIEBESCHUETZ, J.H.G.W., "The finances of Antioch in the fourth century", *ByzZ* 1-2 (1959), pp. 344-356.
— (1972) *Antioch: city and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford.
— (1990) *From Diocletian to the Arab conquest: change in the Late Roman Empire*, Ashgate.
— (1992) "The end of the ancient city", en Rich, J. (ed.), *The city in the Late Antiquity*, Londres-Nueva York, pp. 1-49.
— (2001) *The decline and fall of the Roman City*, Oxford.
— (2003) "Late Antiquity, the Rejection of decline, and Multiculturalism", en Crifò, G. (ed.), *Atti dell'Academia Romanistica Constantiniana. XIV Convegno Internazionale in memoria di Guglielmo Nocera*, Perugia, pp. 639-652.
— (2005) *Ambrose of Milan. Political letters and speeches*, Liverpool.
— (2006) "Libanius and Late Antique autobiography", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, pp. 263-276.
LIEU, S.N.C., "Scholars and students in the Roman East", en Macleod, R. (ed.), *The library of Alexandria*, El Cairo, 2002, pp. 127-142.
(2004) "Libanius and higher education at Antioch", en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, pp. 13-23.
LIM, R., "Religious disputation and social disorder in Lare Antiquity", *Historia* XLIV/2 (1995), pp. 204-231.
LIZZI, R., *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Reppresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.)*, Roma, 1987.
— (1995) "Discordia in urbe: pagani e cristiani in rivolta", en Ela Consolino, F. (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano L'Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi*, Mesina, pp.115-140.
LOMAS, F.J., "Propaganda e ideología: la imagen de la realeza en los panegíricos latinos", en Candau Morón, J.M., Gascó, F. y Ramírez de Verger, A. (eds.), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 141-163.
— (1989-1990) "Teodosio, paradigma de príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona", *SHHA* 7-8, pp. 149-166.
— (2003) "El Imperio Cristiano", en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.),

Historia del Cristianismo I. El mundo Antiguo, Granada, pp. 481-529.
LÓPEZ DOMECH, R., "El *Codex Theodosianus:* poder político imperial y práctica religiosa popular", en Hernández Guerra, L. y Alvar Ezquerra, J. (eds.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys*, Valladolid, 2004, pp. 641-648.
LÓPEZ EIRE, A., *Estudios sobre Aristófanes y Libanio*, Murcia, 1991.
— (1993) "Libanio contra la injusticia", en Mangas Manjarrés, J. y Alvar Ezquerra, J. (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, Madrid, pp. 155-162.
— (1994) "Retórica y Ética en las Epístolas de Libanio", en Aguilar, R.M. et alii (eds.), *Charis Didaskalias: studia in honorem Ludovici Aegidii*, Madrid, pp. 389-401.
— (1995) "Una carta muy larga de Libanio: 636 F.", en López Férez, A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, pp. 365-379.
— (1996) *Semblanza de Libanio*, México.
— (1997) *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, Madrid.
— (2001) "Mito, retórica y poética", *Logo* II, pp. 51-84.
— (2002) *Poéticas y Retóricas griegas*, Madrid.
— (2003a) "Reflexiones sobre el origen y desarrollo de la antigua retórica griega (1ª parte)", *Logo* IV, pp. 105-128.
— (2003b) "El Mito, los Refranes y la Epistolografía: el Ejemplo de las Cartas de Libanio de Antioquía", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, pp. 261-298.
— (2006) "Retórica escrita y epistolografía en la obra de Libanio", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, pp. 277-294.
LÓPEZ EIRE, A. ,y DE SANTIAGO GUERVÓS, J., *Retórica y comunicación política*, Madrid, 2000.
MACCORMACCK, S.G., "Latin Prose Panegyrics", en Dorey, T.A. (ed.), *Empire and Aftermath. Silver Latin II*, Londres-Boston, 1975, pp. 143-205.
— (1981) *Art and ceremony in late antiquity*, Londres.
MACLYNN, N.B., *Ambrose of Milan. Church and court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994.
MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981.
— (1984) *Christianizing the Roman Empire*, New Haven-Londres.
— (1985-1986) "How to revolt in the Roman Empire", *RSA* 15-16, pp. 67-77.
— (1989) "The preacher's audience", *JThS* 40, pp. 503-511.
— (1990) *Changes in the Roman Empire*, Princeton.
— (1992) *Enemies of the roman order. Treason, unrest, and alienation in the empire*, Londres-Nueva York.
— (1997) *Christianity and paganism in the fourth to the eigth centuries*, Yale.
MALCOLM ERRINGTON, R., "Church and State in the first years of Theodosius I", *Chiron* 27 (1997), pp. 21-72.
MALOSSE, P.L.,"Les alternances de l'amitié : Julien et Libanios", *RPh*LXIX, 2 (1995), pp. 249-262.
— (1998a) *Libanios. Discours 59. Texte, traduction et commentaire*, Tesis Doctoral, Montpellier.
— (1998b) "Fausser avec du vrai: l'art du masque dans les éloges royaux, d'après l'exemple de Libanios", *Plekos* 1 (recurso electrónico).
— (2000a) "Libanios, ses "Témoins Oculaires", Eusèbe et Praxagoras: le travail préparatoire de sophiste et la question des sources dans l'Éloge de Constance et de Constant", *REG* CXIII, 172-187.
— (2000b) "Sans mentir. La dissimulation des faits genants dans la rhetorique de l'eloge, d'aprés l'exemple des discours royaux de Libanios", *Rhetorica*, XVIII 3, pp. 243-263.
— (2000c) "La practique concrète de l'amplification dans la rhétorique ancienne: l'exemple de Libanios dans son éloge des empereurs Constance et Constant", *RPh* LXXIV 1-2, pp. 179-197.
— (2002) "Le modèle du mauvais empereur chez Libanios", *Pallas* 60, pp. 165-174.
— (2006) "Libanios contre Antioche: le discours *Contre ceux qui ont fui* (Disc. XXIII)", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, pp. 215-230.
MARAVAL, P., "Le monachisme oriental", en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, 1995a, pp. 719-745.
— (1995b) "Antioch et l'Orient", en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, pp. 903-920.
MARKUS, R.A., *Christianity in the Roman World*, Londres, 1974.
MARROU, H.I., *Christiana Tempora*, París, 1978.
— (1983) *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París.
MARTIN, A., "L'Église d'Antioche dans l'*Histoire Ecclésiastique de Théodoret* ", en *Topoi Supplément 5. Antioche de Syrie. Histoire, image et traces de la ville antique*, Lyon, (2005), pp. 481-506.
MASS, M., "People and Identity in Roman Antioch", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 13-21.
MATHIEU, J.M., "De l'univers mythologique a l'univers biblique : une révolution culturelle à la fin du IVe siècle après J.C.", en *Du banal a marveilleux: melanges offerts a L. Jerphagnon*, París, 1989, pp. 149-166.
MATTHEWS, J., "A pious supporter of Theodosius I: Maternus Cynegius and his family", *JThS* XVIII (1967), pp. 438-446.
— (1989) *The Roman Empire of Ammianus*, Londres.
MAXWELL, J., "John Chrysostom", en Bowersock, G.W., Brown, P. y Grabar, O. (eds.), *Late Antiquity. A guide to the postclassical world*, Cambridge, 1999, pp. 525-526.
MAYER, W., "John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience", en Cunningham, M. y Allen, P. (eds.), *Preacher and audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, 1998a, pp. 105-135.

— (1998b) "Monasticism at Antioch and Constantinople in the late fourth century: a case of exclusivity or diversity?", en Allen, P. *et alii* (eds.), *Prayer and spirituality in the Early Church* (vol. I), Queensland, pp. 275-290.
— (2001a) "The homily as historical document: some problems in relation to John Chrysostom", *LTJ* 35, pp. 17-22.
— (2001b) "Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch", *VChr* 55, pp. 58-70.
— (2003) "Antioch and the West in Late Antiquity", *Byzantinoslavica* 61, pp. 5-32.
— (2004) "John Chrysostom as bishop: the view from Antioch", *JEH* 55, 3, pp. 455-466.
— (2005) *The homilies of St. John Chrysostom. Provenance*, Roma.
MAYMÓ I CAPDEVILLA, P., "La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana", en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional 'La Hispania de Teodosio'*, vol. I, Segovia-Coca, 1997, pp.165-170.
MEEKS, W.A. y WILKEN, R.L., *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Michigan, 1978.
MELERO BELLIDO, A., "La oratoria de la Segunda Sofística o la imitación en segundo grado", en Estefanía, D., Domínguez, M. y Amado, Mª. T. (eds.), *Cuadernos de literatura griega y latina IV. El final del mundo antiguo como preludio de la Europa Moderna*, Alcalá de Henares-Santiago de Compostela, 2003, pp. 215-231.
MILAZZO, A.M., "L'elogio della retorica nell'Antiochicus di Libanio", *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 73-97.
MILLAR, F., *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977.
MISSON, J., *Recherches sur le paganisme de Libanius*, Lovaina, 1914.
— (1920) "Libanios et le christianisme", *MB* 24, pp. 72-89.
MOMIGLIANO, A., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987.
— (1989a) "El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano", en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 15-30.
— (1989b) "Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV", en Momigliano, A. et alii (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid (trad.), pp. 95-115.
MORAIS, É., *Igreja, conflito e poder no século IV d.C.: João Crisóstomo e o Levante das Estátuas em Antioquia*, Vitória, 2006 (disertación de Máster).
MORALEJO, J.J., "El mito en la retórica imperial (Elio Teón, Hermógenes, Apsines, Aftonio)", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 391-401.
MORONI, B., "L'imperatore si giustifica. Teodosio, la rivolta di Antiochia, e una tradizione di apologie imperiali", *RIL* 127 (1993), pp. 261-283.
MUÑIZ GRIJALVO, E., "El ideal imperial en la obra de Libanio", *Habis* 31 (2000), pp. 355-363.
MURPHY, J., *Rhetoric in the middle ages. A history of Rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkely, 1974.
NALDINI, M., "Generi letterari e componente biblica nei frammenti patristici adespoti", *Augustinianum* 14 (1974), pp. 497-511.
NATALI, A., "Christianisme et cité a Antioche a la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome", en Kannengieser, C. (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, París, 1975, pp. 41-59.
— (1982) "Eglise et évergétisme à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome", *StudPatr* 17, pp. 1176-1184.
— (1985) "Tradition ludique et sociabilité dans la pratique religieuse à Antioche d'après Jean Chrysostome", *StudPatr* 16, pp. 463-470.
NORDEN, E., *La prosa d'arte antica* (vol. I), Roma, 1986.
NORMAN, A.F., "Gradations in Later Municipal Society", *JRS* XLVIII (1958), pp. 79-85.
— (1964) "The library of Libanius", *RhM* CVII, pp. 158-175.
— (1983) "Libanius: the teacher in an age of violence", en Fatouros, G. y Krischer, T. (eds.), *Libanios*, Darmstadt.
NORTH, H., *Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek Literature*, Nueva York, 1966.
OLIVAR, A., "Preparación e improvisación en la predicación patrística", en Grandfield, P. y Jungmann, J.A. (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster, 1973, pp. 736-767.
ORAVEC, C., "Observation in Aristotle's theory of epidiectic", *Ph&Rh* 9 (1976), pp. 162-173.
PACK, E., "Antiochia: schema di uno spazio letterario semivuoto", en Cambiano, G., Canfora, L. y Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, I, 2, Roma, 1993, pp. 717- 767.
— (1994) "Libanio, Temistio e la reazione giulianea", en Cambiano, G., Canfora, L. y Lanza, D. (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, I, 3, Roma, pp. 651-697.
PACK, R., *Studies in Libanius and Antiochene society under Theodosius*, Wisconsin, 1945.
— (1951) "Curiales in the correspondence of Libanius", *TAPhA* 82, pp. 176-192.
— (1953) "Julian, Libanius and others: a reply", *CPh* 48, pp. 173-174.
PASCHOUD, F., "L'intolérance chrétienne vue et jugué par les païens", *CrSt* 11 (1990), pp. 545-577.
— (1997) "La figure de Theodose chez les historiens païens", en Teja, R. y Pérez, C. (eds.), *Congreso Internacional 'La Hispania de Teodosio'*, vol. I, Segovia-Coca, pp. 193-200.
PENELLA, R.J., *Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D. Studies in Euna-*

piuys of Sardis, Leeds, 1990.
— (2001) "The Rhetoric of Praise in the Private Orations of Themistius", en Hägg, T. y Rousseau, P. (eds.), *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, pp. 194-208.
PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G., "Introducción: la verdad tamizada", en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *La verdad tamizada: cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Málaga, 2001, pp. 1-5.
PERNOT, L. "Topique et topographie: l'espace dans la rhétorique epidictique grecque à l'époque impériale", en Jacob, C. y Lestringant, F. (eds.), *Arts et légendes d'espaces*, París, 1981, pp. 99-109.
— (1983) "Chance et destin dans la rhétorique épidictique grecque a l'époque impériale", en Jovan, F. (ed.), *Visages du destin dans les mythologies*, París, pp. 121-129.
— (1986) "Les topoi de l'éloge chez Ménandre le Rhéteur", *REG* XCIX, pp. 33-53.
— (1993a) "Un rendez-vous manqué", *Rhetorica* 11, pp. 421-437.
— (1993b) *La rhétorique de l'éloge dans le monde Greco-Romain*, París.
— (1998) "La rhétorique de l'Empire ou comment la rhétorique grecque a inventé l'Empire romain", *Rhetorica* XVI 2, pp. 131-148.
— (2000) *La rhétorique dans l'Antiquité*, París.
PETIT, P., *Libanius et la vie municipale a Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris, 1955.
— (1956) "Recherches sur la publication et la difusión des discours de Libanius", *Historia* V, pp. 479-509.
— (1957a) *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses eleves au bas empire*, París.
— (1957b) "Les senateurs de Constantinopla dans l'ouvre de Libanios", *AC* 26, pp. 347-382.
— (1994) *Les fonctionnaires dans l'oeuvre de Libanius. Analyse prosopographique*, París.
PIETRI, C., "La cristianizzazione dell'Impero", en *Storia di Roma* (vol. 3), Turín, 1993, pp. 845-876.
— (1995a) "La géographie nouvelle", en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, pp. 77-125.
— (1995b) "Les dernières résistances du subordinatinisme et le triomphe de l'orthodoxe nicéenne", en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, pp. 357-398.
PIETRI, L. y BROTTIER, L., "Le prix de l'unité: Jean Chrysostome et le système "théodosien", en Mayeur, J.-M. et alii (eds.), *Histoire du Christianisme* (vol. II), París, 1995, pp. 481-497.
PIGANIOL, A., *L'empire chrétien*, París, 1972.
PINTO, M., "La scuola di Libanio nel quadro del IV secolo dopo Cristo", *RIL* 108 (1974), pp. 146-179.
PIÑERO, A., "Mito y Nuevo Testamento", en López Férez, J.A. (ed.), *Mitos en la literatura griega helenística e imperial*, Madrid, 2003, pp. 475-490.

PONCE, M.J., "Menandro rétor y el discurso imperial", *Habis* 29 (1998), pp. 221-232.
— (1999) "Menandro rétor y la figura del gobernador", *Habis* 30, pp. 353-364.
PRICE, R.M, "Pluralism and religious tolerance in the Empire of the Fourth Century", *StudPatr* 24 (1993), pp. 184-188.
PUECH, A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, París, 1930.
PUECH, B., *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, París, 2002.
PUIGGALI, J., "La demonologie dans les discours de Thémistios", *REA* 84 (1982), pp. 151-152.
QUACQUARELLI, A., *Reazione pagana e transformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*, Bari, 1986.
QUASTEN, J., *Patrología* (vol. II), Madrid (trad.), 1973.
QUIROGA PUERTAS, A., *Relación retórica-historia-mitología en los discursos XIX-XXIII de Libanio de Antioquía (Tesis Doctoral)*, Granada, 2006a.
— (2006b) "La figura de Ártemis en el discurso V de Libanio", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, pp. 19-39.
— (2007) "Elementos hagiográficos en las Homilías de las Estatuas de Juan Crisóstomo", CCO 4, pp. 143-161.
RAPP, C., "Comparison, paradigm, and the case of Moses in Panegyric and Hagiography", en Whitby, M. (ed.), *The propaganda of power. The role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, 1998, pp. 279-300.
— (2005) *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley.
REARDON, B.P., *Courants litteraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.C.*, París, 1971.
— (1993) "L'autobiographie à l'époque de la Seconde Sophistique: quelques conclusions", en Baslez, M.-F. y Hoffmann, P. (eds.), *L'invention de la autobiographie d'Hesiode a Saint Augustin*, París, pp. 279-284.
RENTICK, P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma, 1970.
REYDELLET, M., "La Bible miroir des princes du IVe au VIIe siècle", en Fontoine, J. y Pietri, C. (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*, París, 1985, pp. 431-453.
RINKER, C.W., *The art of censure: classical "psogos" rhetoric*, Oklahoma, 1979.
RITORÉ PONCE, J., "Actitudes del intelectual ante el poder en el s.IV d.C.: los casos de Libanio y Temistio", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, 2006, pp.87-101.
RIVOLTA, P., "Una digresione romana in Libanio, disc. 12, 8-21", *Koinonia* 11 (1987), pp. 27-42.
— (1989) "Ideologia e comunicazione: l'impiego della citazione classica in Libanio", en Garzya, A. (ed.), *Metodologie della recerca sulla Tarda Antichità*, Nápoles, pp. 493-509.
ROMILLY, JACQUELINE DE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Massachusetts, 1975.
— (1979) *La douceur dans la pensée grecque*, Paris.
ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y económica del Imperio Romano*, Madrid (trad.), 1973.

RUSSELL, D. A., *Greek declamation*, Cambridge, 1983..
— (1990) "Ethos in Oratory and Rhetoric", en Pelling, C. (ed.), *Characterizatoin and Individuality in Greek Literature*, Oxford, pp. 197-212.
RUIZ, D., "La homilía como forma de predicación", *Helmántica* VII (1956), pp. 79-111.
SAÏD, S., "The discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides", en Saïd, S. (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge, 2001, pp. 275-300.
SAINTE CROIX, G. M. E., *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona (trad.), 1988.
SALIOU, C., "Mesurer le paradis. Contribution au portrait d'Antioche aux époques romaine et protobyzantine", en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 802-819.
— (2006) "Antioche décrite par Libanios. La rhétorique de l' espace urbain et ses enjeux au milieu du quatrième siècle", en *Approches de la Troisième Sophistique: Hommages à Jacques Schamp*, Amato, E. et alii (eds.), Bruselas, pp. 273-285.
SANDWELL, I., "Christian self-definition in the Fourth Century A.D.: John Chrysostom on Christianity, Imperial rule and the city", en Sandwell, I. y Huskinson, J. (eds.), *Culture and society in later Roman Antioch*, Oxford, 2004, pp. 35-58.
— (2005) "Outlawing Magic or outlawing religion?: Libanius and the Theodosian Code as evidence for legislation against pagan practices in the Fourth Century AD", en Harris, V.W. (ed.), *Understanding the Spread of Christianity in the First Four Centuries*, Brill-Leiden-Boston, pp. 79-112.
— (2007) *Identity and Religious interaction in fourth century Antioch*, Cambridge.
SARTRE, M., "Antioche: capitale royale, ville impériale", en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, 2000, pp. 492-505
SCHAMP, J., "Sophistes à l' ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire", en Amato, E. (ed.), Roduit, A. y Steinrück, M. (coll.), *Approches de la Troisième Sophistique: Hommages à Jacques Schamp*, Bruselas, 2006, pp. 286-338.
SCHOULER, B., *La tradition hellénique chez Libanios*, Lille, 1977.
— (1985) "Hommages de Libanios aux femmes de son temps", *Pallas* 32, pp. 123-148.
— (1986a) "Les sophistes et le theatre au temps des empereurs", *CGITA* 3, pp. 273-294.
— (1986b) "Le deguissement de l'intention dans la rhétorique grecque", *Ktema* 11, pp. 257-272.
— (1991) "Hellénisme et humanisme chez Libanios", en Saïd, S. (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden-Nueva York-Kobenhavn-Köln, pp. 267-285.
— (1993) "Libanios et l'autobiographie tragique", en Baslez, M.-F. y Hoffmann, P. (eds.), *L'invention de la autobiographie d'Hesiode a Saint Augustin*, París, pp. 305-323.

— (1999) "Libanios, discours 23 (*Contre les fugitifs*), 20-22", en López Ferez, J.A. (ed.), en *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.*, Madrid, pp. 447-470.
— (2002) "Libanios en son temps, Libanios aujourd'hui", *Pallas* 60, pp. 151-164.
SEECK, O., *Die briefe des Libanius*, Hildesheim, 1966 (reimp.).
SEGURA NAYA, A., "El concepto sofístico de paideia y su articulación con la retórica", *Rfil* 12 (1979), pp. 221-232.
SETTON, K.M., *Christian attitude towards the emperor in the fourth century*, Nueva York, 1941.
SHAW, B.D., "El bandido", en Giardina, A. *et alii* (eds.), *El hombre romano*, Madrid, 1991 (trad.), pp. 353-394.
SIEGERT, F., "Homily and panegyrical sermon", en Porter, S. (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.400 A.D.*, Leiden-Nueva York-Köln, 1997, pp. 421-443.
SOFFRAY, M., *La syntaxe de S. Jean Chrysostome d'aprés les Homélies sur les statues*, París, 1939.
SOLER, E., "Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: l'engagement chrétien dans la défense de la cité après la séditions des statues (387)", en Av. Vv., *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, pp. 461-467.
— (2001) "L'utilisation de l'histoire de l'Église d'Antioche au IVe siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication", en Pouderon, B. y Duvali, Y. M. (eds.), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, París, pp. 499-509.
SOTINEL, C., "Le personnel épiscopal. Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité", en Rebillard, E. y Sotinel, C. (eds.), *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle*, Roma, 1998, pp. 105-126.
SOTOMAYOR, M., "El cristianismo en Oriente", en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.), *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Granada, 2003, pp. 815-868.
SPICQ, C., "La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale", *STh* 12 (1958), pp. 169-191.
SPIRA, A., "The impact of Christianity on ancient rhetoric", *StudPatr* XVIII, 2 (1989), pp. 137-153.
STANLEY PEASE, A., "Things without honor", *CPh* 21 (1926), pp. 27-42.
STEWART, C., "Monasticism", en Esler, P.F. (ed.), *The Early Christian World* (vol. I), Londres-Nueva York, 2000, pp. 344-366.
STEWART, P., "The destruction of statues in late antiquity", en Miles, R. (ed.), *Constructing identities in Late Antiquity*, Londres, 1999, pp. 159-189.
— (2003) *Statues in Roman Society*, Oxford.
SWAIN, S., "Sophists and emperors: the case of Libanius", en Swain, S. y Edwards, M. (eds.), *Approaching Late Antiquity. The transformation from early to Late Empire*, Oxford, 2003.

TEJA, R., "Los orígenes del monacato y su consideración social", *CAq* 2 (1989), pp. 11-31.
— (1993) "Los monjes vistos por los paganos", *CAq* 8-9, pp. 9-24.
— (1999) *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid.
TINNEFELD, F., *Die frühbyzantinische Gesellschaft*, Munich, 1977.
TORDESILLAS, A., "L'instance temporelle dans l'argumentation de la Premiere et de la Seconde Sophistique: la notion de *KAIROS*", en Cassin, B. (ed.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, París, 1986, pp. 31-61.
— (1992) "*Kairos* dialectique, *kairos* rhetorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Perugia, pp. 77-92.
TOVAR PAZ, F.J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres, 1994.
TREDE, M., "Kairos: l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle", *IL* XLI (1989), 4, pp. 4-7.
— (1991) "Quelques définitions de l'hellénisme au IVe siècle avant J.-C. et leurs implications politiques", en Saïd, S. (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden, pp. 71-80.
USHER, S., *Greek Oratory. Tradition and Originality*, Oxford, 1999.
VACANT, A., MANGENOT, E. y AMANN, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1928.
VALEVICIUS, A., "Les 24 homélies De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles", *ReAug* 46 (2000), pp. 83-91.
VAN DAM, R., "Emperor, bishops, and friends in Late Antique Cappadocia", *JThS* 37 (1986), pp. 53-76.
VAN DE PAVERD, F., *St. John Chrysostom. The homilies on the statues*, Roma, 1991.
VAN DER HORST, P.W., "Jews and Christians in Antioch at the end of the Fourth Century", en Porter, S.E. y Pearson, B.W.R. (eds.), *Christian and Jewish relations through the centuries*, Shefield, 2000, pp. 228-238.
VANDESPOEL, J., *Themistius and the Imperial Court. Oratory, civic duty and paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, 1995.
VERA, D., "Le statue del senato di Roma in onore di Flavio Teodosio e l'equilibrio dei poteri imperiali in età teodosiana", *Athenaeum* 57 (1979), pp. 381-403.
VERDEJO SÁNCHEZ, Mª. D., "Propaganda y deformación de la historia en Roma", en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *La verdad tamizada: cronistas, reporteros e historiadores ante su público*, Málaga, 2001, pp. 107-138.
VILLEMAIN, A.F., *Cuadro de la elocuencia cristiana en el siglo IV*, Madrid, 1943 (trad.).
WALLACE-HADRILL, A., "The emperor and his virtues", *Historia* XXX (1981), pp. 298-323.
— (1982) *Christian Antioch: a study of early Christian thought in the East*, Cambridge.

WARD-PERKINS, B., "The cities", en *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, Cambridge, 1998, pp. 371-410.
WHITMARSH, T., "Greece is the World: exile and identity in the Second Sophistic", en Goldhill, S. (ed.), *Being Greek under Rome: cultural identity, the second sophistic and the development of Empire*, Cambridge, 2001, pp. 269-305.
— (2005) *The Second Sophistic.*
WIEMER, H.U., "Die Rangstellung des Sophisten Libanios unter den Kaisern Julian, Valens und Theodosius. Mit einem Anhang über Abfassung und Verbreitung von Libanios' Rede Für die Tempel", *Chiron* 25 (1995a), pp.89-130.
— (1995b) *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im viertem Jahrhundert n. Chr.*, Munich.
WILKEN, L., *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the Late 4th Century*, Berkley, 1983.
WILL, E., "Antioche sur l'Oronte, métropole de l'Asie", *Syria* LXXIV (1997), pp. 99-113.
— (2000) "Antioche, la métropole de l'Asie", en Nicolet, C., Ilbert, R. y Depaule, J.C. (eds.), *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective*, París, pp. 482-491.
WILLIAMS, S. y FRIELL, G., *Theodosius. The empire at bay*, Londres, 1998.
WINTJES, J., "Libanius and Himerius", en González Gálvez, A. y Malosse, P.L. (eds.), *Mélanges A.F. Norman*, Lyon, 2006, pp. 231-241.
WISSE, J., *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam, 1989.
WÖHRLE, G., "Libanios'Religion", *PCULGC* VII (1995), pp. 71-89.
WOOLF, G., "Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman east", *PCPhS* 40 (1994), pp. 116-143.
WRIGHT, M.A., *A history of Later Greek literature. From the death of Alexander in 323 B.C. to the death of Justinian in 565 A.D.*, Londres, 1951 (2ª ed.).
WYTZES, J., "Libanius et les lois", en Boer, M.B. y Edridge, T.A. (eds.), *Hommage à M. J. Vermaseren* (vol. III), Leiden, 1978, pp.1334-1350.
YEGÜL, F., "Baths and bathing in Roman Antioch", en Kondoleon, C. (ed.), *Antioch. The lost ancient city*, Nueva Jersey, 2001, pp. 146-161.
YOUNG, F., "The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis", Williams, R. (ed.), *The making of orthodoxy. Essay in honour of H. Chadwick*, Cambridge, 1989, pp. 182-199.
— (2004) "Classical genres in Christian guise; Christian genres in classical guise", en Young, F., Ayres, L. y Louth, A. (eds.), *Early Christian Literature*, Cambridge, pp. 251-258.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE 2007
PRESSO LA STAMPA EDITORIALE SRL
STRADA STATALE 7/BIS – ZONA INDUSTRIALE DI AVELLINO
83030 – MANOCALZATI (AV)
TEL.0825-62.69.66 – FAX 0825-61.08.88

UB Frankfurt

88 623 436

CARDO
Études et Textes pour l'Identité
Culturelle de l'Antiquité Tardive

Collection dirigée par
E. AMATO, C. BOST, PH. BRUGGISSER,
P. CHIRON, A. CORCELLA,
F. DE MARTINO, P.-L. MALOSSE,
M.-P. NOËL, B. POUDERON, I. RAMELLI,
J. SCHAMP, M. STEINRÜCK

1. *Lettres de Chion d'Héraclée.* Texte révisé, traduit et commenté par Pierre-Louis MALOSSE (2004).

2. *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire.* Actes du Colloque International de Poitiers (6-7 mai, 2004), édités par Catherine SALIOU (2005).

3. ΉΘΟΠΟΙΙΑ. *La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive.* Édité par Eugenio AMATO et Jacques SCHAMP (2005).

4. *Dion de Pruse. Trois discours aux villes (Orr. 33-35).* Tome I : Prolégomènes, édition critique et traduction par Cécile BOST POUDERON (2006).

5. *Dion de Pruse. Trois discours aux villes (Orr. 33-35).* Tome II : Commentaires, bibliographie et index par Cécile BOST POUDERON (2006).

6. Romain BRETHES, *De l'idéalisme au réalisme. Une étude du comique dans le roman grec* (2007).

7. Alberto J. QUIROGA PUERTAS, *La Rretórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas* (2007).

ISBN 88-88123-34-2
€ 40,00